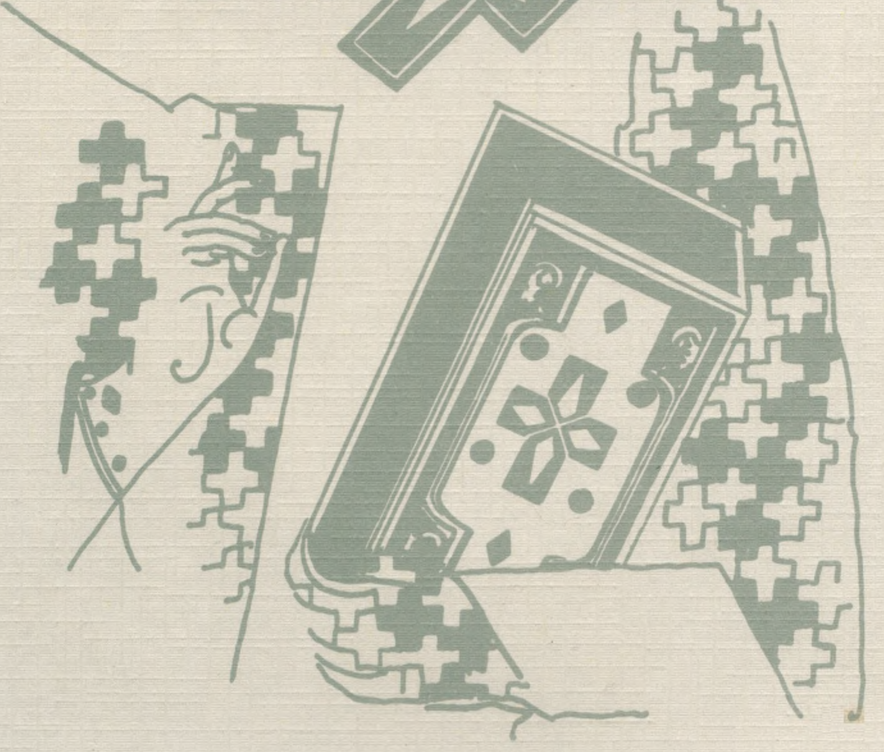
Г. Флоровский

YMCA PRESS

Г. Флоровский

ПУТИ РУССКОГО богословия



Прот. ГЕОРГІЙ ФЛОРОВСКІЙ

ПУТИ
РУССКАГО БОГОСЛОВІЯ

Яко вѣсть Господь путь праведныхъ,
и путь нечестивыхъ погибнетъ...
Пс. 1. 6.

ПАРИЖЪ
1937

Прот. ГЕОРГИЙ ФЛОРОВСКИЙ

ПУТИ РУССКОГО БОГОСЛОВИЯ

ВТОРОЕ ИЗДАНИЕ

с Предисловием прот. И. Мейендорфа
и Индексом имен

YMCA-PRESS

11, rue de la Montagne Ste-Geneviève. 75005 Paris

1981

Обложка работы Arcady

ISBN 2-85065-004-8

2ᵉ édition

ПРЕДИСЛОВИЕ

Книга "Пути Русского Богословия" протоиерея Георгия Флоровского, плод его огромной эрудиции и выражение церковно-исторического мировоззрения, справедливо признается — и, вероятно, всегда будет признаваться — его главной научной заслугой. Книга была написана в последние предвоенные годы в Париже и явилась завершением работы над полной историей православного Предания, начиная с раннего христианства и кончая нашей эпохой. Его книги "Восточные Отцы Четвертого Века" и "Византийские Отцы", т. е. первая часть его главного труда, вышли за несколько лет до "Путей Русского Богословия" и в свое время могли считаться замечательным введением в святоотеческую мысль с православной точки зрения. Однако, ни по оригинальности подхода, ни по новизне содержания, ни по объему информации книги о. Георгия об отцах древней Церкви не обладают той силой и исчерпывающей глубиной, с какими написаны "Пути". От древних отцов Флоровский воспринимал нормы и критерии суждения, а обращаясь к истории русского Православия, он прилагал эти нормы к живой реальности, к опыту той культуры, к которой он сам принадлежал и к которой принадлежим все мы.

О. Георгий родился в 1893 году в семье одесского протоиерея, ректора одесской семинарии, но учился в светских школах. В Новороссийском университете (в Одессе) он окончил историко-филологический факультет, но изучал также историю философии и естествознание. Студентом он был блестящим и, как многие другие в годы войны и революции, искал осмысления реальности на путях философии. В 1920 году он был утвержден в звании приват-доцента, но тогда же эмигрировал. В Праге, где нашли приют многие представители русской интеллигенции, он защитил магистерскую диссертацию о Герцене.

В области богословия Флоровский был блестящим самоучкой. Не обладая формальной богословской подготовкой, он не только погрузился в изучение отцов Церкви,

но и приобрел известность как патролог. Постепенно вырабатывавшееся у него мировоззрение было не спекулятивно-философским, как у большинства религиозной интеллигенции, попавшей за границу, а богословски-традиционным. На этом пути у него установилась, довольно, впрочем, непродолжительная, связь с "евразийством", в котором его, повидимому, привлекало настороженно-отрицательное отношение к Западу и западно-европейской философии. В 1926 г. он принял приглашение на кафедру патрологии в только что образовавшемся в Париже Богословском Институте. В преподавательский состав Института вошли как профессора дореволюционной духовной школы (А. В. Карташев, еп. Вениамин Федченков), так и видные представители "вернувшейся в Церковь" интеллигенции (о. С. Булгаков, В. В. Зеньковский и др.). Среди них Георгий Васильевич занял особое место, трудно определимое с точки зрения обычных стереотипов. Он был солидарен с коллегами в стремлении к оживлению православного богословия и к участию в экуменических встречах с инославными, но всегда находился в оппозиции к доминировавшему тогда религиозно-философскому движению, связанному с "софиологией" Владимира Соловьева. В 1932 году он был рукоположен в священный сан митрополитом Западно-Европейским Евлогием (Георгиевским).

Годы преподавания в Париже оказались самыми плодотворными в жизни о. Георгия: именно тогда он опубликовал две книги об отцах и "Пути Русского Богословия". Для того, чтобы всецело понять смысл его литературного творчества в эти годы, можно вспомнить одно из наиболее частых замечаний о. Георгия на его лекциях по патрологии: "Отцы Церкви, — говорил он, — чаще всего богословствовали для опровержения еретиков. Отправляясь от "неверного" выражения христианского благовестия, они находили "верные" слова, при этом не "создавая" Истину, — которая и является Истиной только в силу своей божественности, — а выражая и объясняя ее". В таком подходе состоит основной психологический метод Флоровского в его критике русской культуры. Консервативный подход к богословию у о. Георгия был, однако, совершенно чужд всякого мракобесия. Будучи историком, он всегда отвергал тупое поклонение прошлому как таковому. Чтобы убедиться в этом, достаточно прочесть его анализ русского старообрядчества в "Путях". Его основной заботой было не идолопоклонство прошлого, а проблемы настоящего. Психоло-

гическим импульсом, вдохновлявшим Флоровского при написании его книг, было отвержение так называемой "софиологии" во всех ее видах, особенно в трудах ее главных представителей, В. С. Соловьева, С. Н. Булгакова и о. П. Флоренского. Русская софиология представлялась ему разновидностью немецкого идеализма, своеобразным гностицизмом и вообще незаконным использованием философии для выражения христианских догматов. По-видимому, Флоровский и начал заниматься св. отцами именно потому, что "софиологи" пытались представить свою мысль традиционной, а свое пользование философией — освященным примером отцов. Для Флоровского же, ни разу не вступившего в открытую печатную полемику со своим старшим (и уважаемым) коллегой, о. Сергием Булгаковым, основной смысл занятий патристикой заключался в том, чтобы найти верный ключ к соотношению между светской философией и богословием. Этот ключ, с его точки зрения, был неверно определен софиологами, но может быть найден в примере греческих отцов, т. е. в христианском эллинизме, отказавшемся от чуждых христианству начал, осудившем своего же родоначальника Оригена и сумевшем преобразиться изнутри, стать воистину христианским. "Отеческая письменность, — писал о. Георгий, — есть не только неприкосновенная сокровищница предания... Отеческие творения являются для нас источником творческого вдохновения, примером христианского мужества и мудрости... (путем) к новому христианскому синтезу, о котором томится и взыскует современная эпоха. Настал срок воцерковить свой разум и воскресить для себя священные и благодатные начала церковной мысли". ("Восточные Отцы Четвертого Века", стр. 5; ср. также заключительную главу "Путей").

"Пути Русского Богословия" являются трудом монументальным и могут служить основным библиографическим справочником по истории духовной культуры в России. Автор не ограничивается изучением чисто богословских произведений, но охватывает всю литературу, имеющую отношение к Православию. Несмотря на то, что за последнее десятилетие появилось множество исследований по древнерусской — допетровской — литературе, взгляды и оценки Флоровского почти никогда нельзя назвать устаревшими. С ними можно не соглашаться, но их нельзя просто отбросить за ненужностью. А главы о старообрядческом кризисе, о латинствующей киевской школе семнадцатого века, о "западном пленении", захватившем всю

официальную церковность после Петра, и, наконец, исчерпывающий анализ русского богословия и религиозной мысли в предреволюционной России являются единственным и незаменимым оценочным справочником.

Н. А. Бердяев писал, что заглавие книги Флоровского должно было бы быть ”Беспутья Русского Богословия”. Действительно, во всем огромном количестве авторов и писателей девятнадцатого века, рассмотренных в книге, только немногие, например, А. С. Хомяков (отчасти) и особенно митрополит Филарет (Дроздов), находят положительную оценку. Не отрицая ни ума, ни таланта, ни способностей отдельных авторов и всегда рисуя яркую картину каждой эпохи, о. Георгий ко всем и ко всему прилагает раз навсегда им принятую святоотеческую или византийскую нормативность, которая для него является единственно православной.

Здесь не место обсуждать вопрос о том, прав ли был Флоровский в своем подходе к истории русской религиозной мысли. Конечно, не во всем прав. Так, православный богослов может поставить вопрос, не слишком ли узко Флоровский понимает святоотеческое предание. Если критиковать русское православие во имя ”византинизма”, не следовало бы также подвергнуть критике и сам византинизм? Равнозначен ли он Священному преданию как таковому? А литературовед или историк мысли может в ряде случаев не согласиться со справедливостью отдельных — всегда острых и интересных — портретов, нарисованных автором.

Но подобные вопросы можно ставить всегда, по поводу любой значительной книги, особенно исторической. Неоспоримая и поистине огромная заслуга о. Георгия заключается в целостности его труда и в самом его критическом подходе. В наши дни русская Церковь и сама Россия постепенно восстают из пепла революционного пожара, который, казалось, разрушил все культурные основы. Необходимо строить заново. Но что это будет за постройка? Сама идея возврата к каким-то религиозным ценностям прошлого в защите почти не нуждается: она очевидна для большинства мыслящих людей. Но именно поэтому существует опасность как безрассудного поклонения прошлому, так и невежественного отвержения самого главного в нем. Необходимо критическое осмысление истории, низлагающее предрассудки и определяющее истинные ценности. Такая критика невозможна без предварительного определения иерархии ценностей. Именно это мы и находим в

"Путях" Флоровского. Для тех, кто согласен (или почти согласен) с его иерархией ценностей, его книга будет еще долго служить основным руководством для изучения русской Церкви, русского богословия и русской духовной культуры. Те, кто эту иерархию не приемлет, должны будут достичь уровня Флоровского в знании источников, иначе их отказ следовать его путем будет неубедительным.

Летом 1939 года, вскоре после окончания работы над книгой, о. Г. Флоровский был в Белграде, где его застало начало войны. Склад издательства был сожжен немецкими бомбами, и книга стала библиографической редкостью. Проведя в Югославии годы войны, о. Георгий позднее оказался в Праге у брата, но в конце концов ему удалось вернуться в Париж. Поскольку кафедра патрологии была занята (архимандритом Киприаном Керном), он преподавал нравственное богословие, а в 1948 году, по приглашению митрополита Американского Феофила, переехал в Нью-Йорк, где стал профессором, а затем и деканом Св. Владимирской Духовной Академии.

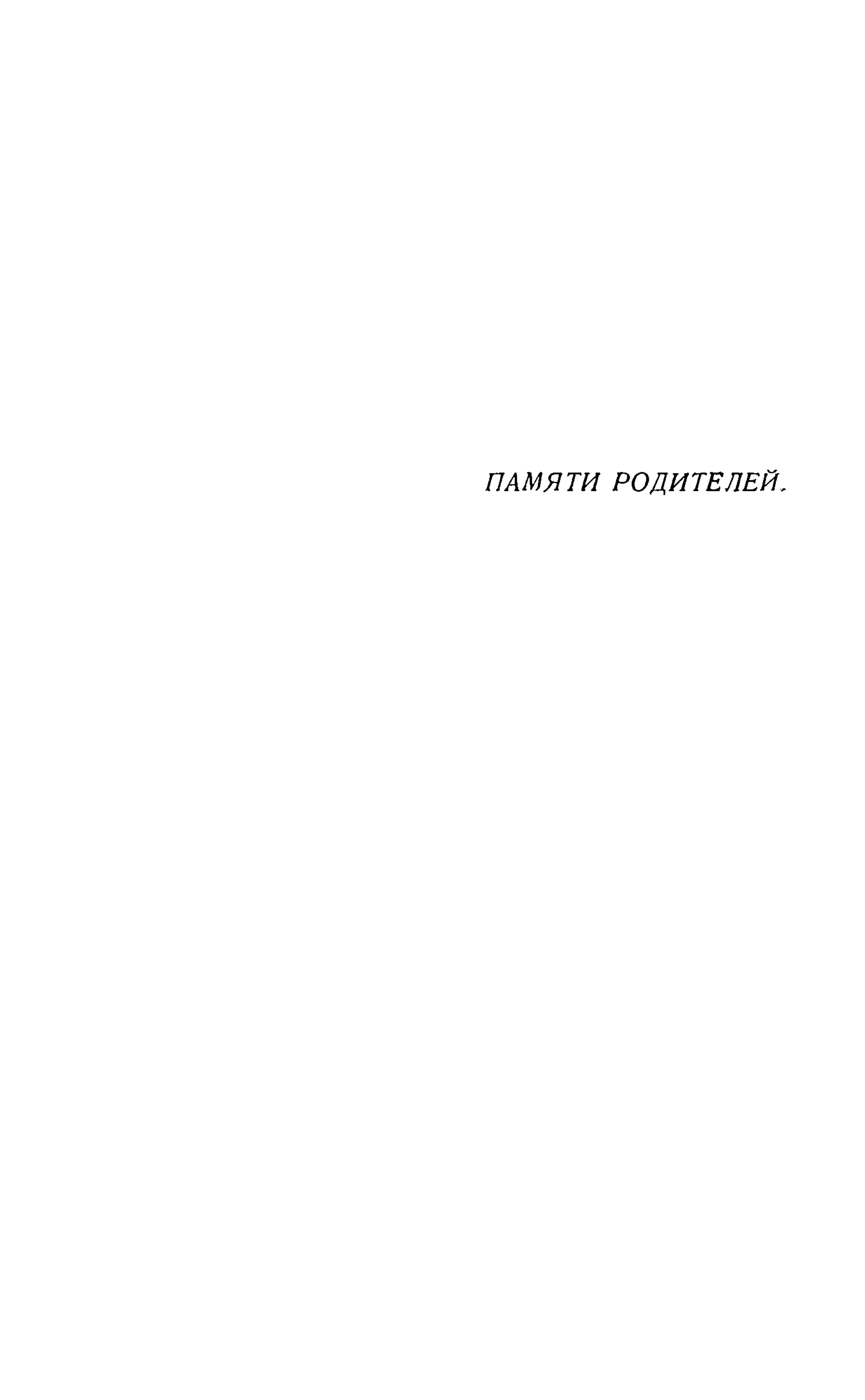
Сразу убедившись в том, что Православие в Америке уже давно стало "американским", т. е. соответствующим американским академическим нормам и требующим системы духовного образования на английском языке, о. Георгий — несмотря на всю свою "русскость" и укорененность в русской среде — ревностно и успешно принялся за преобразование школы, которое и было в значительной мере достигнуто в течение его пребывания ее главой (1948—1955). Одновременно он, как признанный и авторитетный православный богослов, принял активное участие в университетской жизни Америки, читая лекции и печатая статьи. Крупных исследований он, однако, больше не писал. В экуменическом движении его признавали почти единоличным и самодостаточным голосом Православия. В этом качестве он, будучи членом исполнительного комитета вновь организованного Всемирного Совета Церквей, стал одним из основных его создателей.

Признанным авторитетом он стал не только в церковных и экуменических кругах. Слависты и историки России, знакомые с "Путями", признали его исторические заслуги и исключительную эрудицию. Это позволило ему, когда он покинул пост декана Св. Владимирской Академии, занять кафедру в Гарвардском Университете, а после отставки продолжить преподавание в Принстоне. Ему было присвоено несколько почетных степеней, он был постоянным участником многих научных и академических съездов.

Скончался о. Георгий в Принстоне 11 августа 1979 года. Его отпевание было совершено в церкви св. князя Владимира в Трентоне, где он часто служил, при участии многочисленных коллег и учеников.

Новое издание "Путей Русского Богословия" — лучший памятник о. Георгию. Эта книга уже имеет и несомненно будет иметь в будущем важное значение в чаемом всеми нами Православном Возрождении.

Прот. И. Мейендорф
1980 г.



ПАМЯТИ РОДИТЕЛЕЙ.

Эта книга задумана, какъ опытъ историческаго синтеза, какъ опытъ по исторіи русской мысли. Синтезу предшествуютъ годы анализа, многіе годы медленнаго чтенія и размышленій, еще съ давнихъ юношескихъ дней. И прошлая судьба русскаго богословія была для меня всегда исторіей творимой современности, въ которой нужно было найти самого себя. Этимъ не нарушается историческое безпристрастіе. Безпристрастіе не есть безучастіе, не есть равнодушіе, не есть отказъ отъ оцѣнокъ. Исторія есть истолкованіе событій, вскрытіе ихъ значенія и смысла. Историкъ никогда не долженъ забывать, что изучаетъ онъ и описываетъ творческую трагедію человѣческой жизни. Не долженъ, ибо и не можетъ. Безпредпосылочной исторія никогда не бываетъ, и не будетъ... Изученіе русскаго прошлаго привело меня и укрѣпило въ томъ убѣжденіи, что православный богословъ въ наши дни только въ святоотеческомъ преданіи можетъ найти для себя вѣрное мѣрило и живой источникъ созидательнаго вдохновенія. Умственный отрывъ отъ патристики и византинизма былъ, я увѣренъ, главной причиной всѣхъ перебоевъ и духовныхъ неудачъ въ русскомъ развитіи. Исторія этихъ неудачъ разсказана въ этой книгѣ. И всѣ подлинныя достиженія русскаго богословія всегда были связаны съ творческимъ возвращеніемъ къ святоотеческимъ истокамъ. Въ исторической перспективѣ съ особенной очевидностью открывается, что этотъ узкій путь отеческаго богословія есть единственный вѣрный путь. Но этотъ возвратъ къ отцамъ долженъ быть не только ученымъ, не только историческимъ, но духовнымъ и молитвеннымъ возвратомъ, живымъ и творческимъ возстановленіемъ самого себя въ полнотѣ церковности, въ полнотѣ священнаго преданія... Намъ дано жить въ эпоху богословскаго пробужденія, сказывающагося уже повсюду въ раздѣленномъ христіанскомъ мірѣ. Съ тѣмъ большимъ вниманіемъ приходится теперь пересматривать и припоминать всѣ уроки и завѣты прошлаго, иногда жестокіе, иногда вдохновитеьные. Но подлинное пробужденіе начинается только тогда, когда и въ

прошломъ, и въ настоящемъ слышатся не только отвѣты, но и вопросы. И неистощимая сила отеческаго преданія въ богословіи всего болѣе опредѣляется тѣмъ, что для святыхъ отцовъ богословіе было дѣломъ жизни, духовнымъ подвигомъ, исповѣданіемъ вѣры, творческимъ разрѣшеніемъ жизненныхъ задачъ. Этимъ творческимъ духомъ навсегда оживлены тѣ древнія книги. И только черезъ возвращеніе къ отцамъ можетъ возстановиться въ нашемъ церковномъ обществѣ та здоровая богословская чуткость, безъ которой не наступитъ искомое православное возрожденіе. Среди церковныхъ служеній въ наше время богословское исповѣдничество пріобрѣтаетъ особенную важность, какъ воцерковленіе мысли и воли, какъ живое вхожденіе въ разумъ истины. Vos exemplaria graeca nocturna versate manu, versate diurná... Въ отеческомъ истолкованіи Православіе вновь открывается, какъ побѣждающая сила, какъ сила, перерождающая и утверждающая жизнь, и не только какъ тихая пристань для усталыхъ и разочарованныхъ душъ, — не только, какъ конецъ, но какъ начало, начало подвига и творчества, „новая тварь".

Оканчивая эту книгу, я съ благодарностью вспоминаю всѣхъ тѣхъ, кто помагалъ или помогъ мнѣ въ моей работѣ, примѣромъ или совѣтомъ, книгами и справками, возраженіями, сочувствіемъ или упрекомъ. Съ благодарностью вспоминаю и о тѣхъ библіотекахъ или книгохранилищахъ, гостепріимствомъ которыхъ пользовался за долгіе годы своихъ занятій. Одно имя я долженъ здѣсь назвать, дорогое для меня имя покойнаго П. И. Новгородцева, образъ вѣрности, никогда не умирающій въ памяти моего сердца. Ему я обязанъ больше, чѣмъ сколько можно выразить словомъ. „Законъ истины былъ во устахъ у него" (Малох. II. 6).

Upton Rectory, Berks.
2 (15). IX. 1936.

I. Кризисъ русскаго византинизма.

1. Въ исторіи русской мысли много загадочнаго и непонятнаго. И прежде всего, — что означаетъ это вѣковое, слишкомъ долгое и затяжное русское молчаніе?.. Какъ объяснить это позднее и запоздалое пробужденіе русской мысли?.. Съ изумленіемъ переходитъ историкъ изъ возбужденной и часто многоглаголивой Византіи на Русь, тихую и молчаливую. И недоумѣваетъ, что́ это. Молчитъ ли она и безмолвствуетъ въ нѣкоемъ раздумьи, въ потаенномъ богомысліи, или въ косности и лѣни духовной, въ мечтаніяхъ и полуснѣ?.. Сейчасъ уже никто не рѣшится вмѣстѣ съ Голубинскимъ сказать, что древняя Русь вплоть до самаго Петровскаго переворота не имѣла не то что образованности, но даже и книжности, а много-много развѣ грамотность. Сейчасъ это только курьезно, даже не задорно и не остро. И врядъ ли кто повторитъ теперь съ Ключевскимъ, что древнерусская мысль, при всей ея формальной напряженности и силѣ, такъ и не выходила никогда за предѣлы „церковнонравственной казуистики". Вѣдь во всякомъ случаѣ, кромѣ „Вопрошаній Кирика" есть и Поученіе Мономаха... За молчаливые до-Петровскіе вѣка многое было испытано и пережито. И русская икона съ какой-то вещественной безспорностью свидѣтельствуетъ о сложности и глубинѣ, о подлинномъ изяществѣ древне-русскаго духовнаго опыта, о творческой мощи русскаго духа Съ основаніемъ говорятъ о русской иконописи, какъ объ „умозрѣніи въ краскахъ"... И все-же древне-русская культура оставалась безгласной и точно нѣмой. Русскій духъ не сказался въ словесномъ и мысленномъ творчествѣ... Эта невысказанность и недосказанность часто кажется болѣзненной. Иногда здѣсь видѣли простую отсталость и примитивность, и объясняли это византійскими связями древней Руси, роковымъ вліяніемъ жалкой Византіи, — такова была въ сущности точка зрѣнія Чаадаева („la misérable Byzance"). Такое толкованіе во всякомъ случаѣ недостаточно. Въ X-мъ вѣкѣ Византія вовсе не была въ упадкѣ. Напротивъ, это была одна изъ эпохъ византій-

скаго расцвѣта и возрожденія. И болѣе того, въ X-мъ вѣкѣ Византія была, строго говоря, единственной страной подлинно культурной во всемъ „европейскомъ“ мірѣ. Да и много позже Византія остается живымъ культурнымъ очагомъ, творческое напряженіе не падаетъ, и въ самый канунъ политическаго распада и крушенія Византійская культура и религіозность переживаютъ новый подъемъ, отблескъ котораго ложится и на все итальянское Возрожденіе. Во всякомъ случаѣ, пріобщеніе къ Византійской культурѣ никакъ не могло замыкать или изолировать Древнюю Русь отъ „великихъ семействъ рода человѣческаго“, какъ то казалось Чаадаеву... Вообще нельзя объяснять трудности древне-русскаго развитія изъ без-культурности. Древне русскій кризисъ былъ кризисомъ культуры, а не без-культурности или не-культурности... Мысленнная нераскрытость древне-русскаго духа есть слѣдствіе и выраженіе внутреннихъ трудностей или „апорій“. Это былъ подлинный кризисъ культуры, кризисъ Византійской культуры въ русскомъ духѣ, Въ самый рѣшительный моментъ русскаго національно-историческаго самоопредѣленія Византійскія традиціи прервались, Византійское наслѣдіе было оставлено и полузабыто. Въ этомъ отреченіи „отъ грековъ“ завязка и существо Московскаго кризиса культуры... Сейчасъ уже не нужно доказывать, что въ исторіи древне-русской культуры и письменности есть „хронологія“. Сейчасъ передъ внимательнымъ историкомъ настолько открывается все многообразіе явленій и взаимная несоизмѣримость отдѣльныхъ историческихъ моментовъ и формацій, что уже не приходится искать единой общей „формулы“ нли обозначенія для всей „Древней Россіи“, точно дѣйствительно она была на одно лицо — отъ Владиміра Святого до Тишайшаго Царя. Въ дѣйствительности, это не одинъ, но много міровъ. И кромѣ того, никакъ нельзя строить и толковать русскую исторію, какъ нѣкій обособленный и замкнутый историческій процессъ. Русская исторія вовсе не такъ уже была изолирована и разобщена съ „великими семействами рода человѣческаго“.

2. Исторія русской культуры начинается съ Крещенія Руси. Языческое время остается за порогомъ исторіи. Это совсѣмъ не значитъ, будто не было языческаго прошлаго. Оно было, и поблѣднѣвшіе, а иногда и очень яркіе слѣды его и воспоминанія надолго сохраняются и въ памяти народной, и въ быту, и въ самомъ народномъ складѣ. И болѣе того, съ основаніемъ Влад. Соловьевъ говорилъ о Крещеніи Руси Владиміромъ, какъ о національномъ самоотреченіи, какъ о перерывѣ или разрывѣ національной традиціи. Крещеніе дѣйствительно означало разрывъ. Язычество не умерло и не было обезсилено сразу. Въ смутныхъ глуби-

нахъ народнаго подсознанія, какъ въ какомъ то историческомъ подпольи, продолжалась своя уже потаенная жизнь, теперь двусмысленная и двоевѣрная. И въ сущности слагались двѣ культуры: дневная и ночная. Носителемъ „дневной" культуры было, конечно, меньшинство, — впрочемъ, вѣдь такъ всегда бываетъ, и уравненіе духовныхъ потенціаловъ не есть свидѣтельство жизнедѣятельности и жизнеспособности историческяхъ формацій. Заимствованная византино-христіанская культура не стала „общенародной" сразу, а долгое время была достояніемъ и стяжаніемъ книжнаго или культурнаго меньшинства. Это было неизбѣжной и естественной стадіей процесса. Однако, нужно помнить, исторія этой дневной христіанской культуры во всякомъ случаѣ еще не исчерпываетъ всей полноты русской духовной судьбы... Въ подпочвенныхъ слояхъ развивается „вторая культура", слагается новый и своеобразный синкретизмъ, въ которомъ мѣстныя языческія „переживанія" сплавляются съ бродячими мотивами древней миѳологіи и христіанскаго воображенія. Эта вторая жизнь протекаетъ подъ спудомъ и не часто прорывается на историческую поверхность. Но всегда чувствуется подъ нею, какъ кипящая и бурная лава... Грань между этими двумя соціально-духовными слоями всегда была подвижной и скорѣе расплывчатой. Ее постоянно размывало осмотическими процессами, которые шли съ двухъ сторонъ. Но не въ полной не-зависимости раздѣльность слоевъ. Важнѣе различіе духовныхъ и душевныхъ установокъ. Это различіе въ данномъ случаѣ можно такъ опредѣлить: „дневная" культура была культурою духа и ума, это была и „умная" культура; и „ночная" культура есть область мечтанія и воображенія... Въ сущности, внутренняя динамика культурной жизни всегда опредѣляется взаимодѣйствіемъ такихъ установокъ и устремленій. Болѣзненность древне-русскаго развитія можно усмотрѣть прежде всего въ томъ, что „ночное" воображеніе слишкомъ долго и слишкомъ упорно укрывается и ускользаетъ отъ „умного" испытанія, повѣрки и очищенія. Странную живучесть синкретическихъ „басенъ" замѣчали уже сами древніе полемисты и проповѣдники. Впослѣдствіи, въ этой вольности народнаго воображенія усмотрѣли одну изъ основныхъ чертъ русскаго народнаго духа. Это и вѣрно, и сразу нуждается въ оговоркахъ. Во всякомъ случаѣ, здѣсь передъ нами историческая величина, а не до-историческая и ужъ никакъ не внѣ-историческая. Иначе сказать: продуктъ развитія, итогъ процесса, историческій сростокъ, а не только и не просто врожденная черта или свойство, сохранившееся несмотря на переливы исторіи... Можно еще и такъ выразиться. Изъянъ и слабость древне-русскаго духовнаго развитія состоитъ отчасти въ недостаточности аскетическаго за-

кала (и совсѣмъ уже не въ чрезмѣрности аскетизма), въ недостаточной „одухотворенности“ души, въ чрезмѣрной „душевности“, или „поэтичности“, въ духовной неоформленности душевной стихіи. Если угодно, въ стихійности... Здѣсь источникъ того контраста, который можно описать, какъ противоположность византійской „сухости“ и славянской „мягкости“... Нужно различать: рѣчь идетъ сейчасъ не о недостаточности „научнаго“ раціонализма, — разложеніе „душевности“ разсудкомъ или разсудочнымъ сомнѣніемъ есть снова болѣзнь, и не меньшая, чѣмъ и самая мечтательность; рѣчь идетъ о духовной сублимаціи и преображеніи душевнаго въ духовное черезъ „умную“ аскезу, чрезъ восхожденіе къ умному видѣнію и созерцаніямъ... Путь идетъ не отъ „наивности“ къ „сознательности“, и не отъ „вѣры“ къ „знанію“, и не отъ довѣрчивости къ недовѣрію и критикѣ. Но есть путь отъ стихійной безвольности къ волевой отвѣтственности, отъ круженія помысловъ и страстей къ аскезѣ и собранности духа, отъ воображенія и разсужденія къ цѣльности духовной жизни, опыта и видѣнія, отъ „психическаго“ къ „пневматическому“. И этотъ путь трудный и долгій, путь умнаго и внутренняго подвига, путь незримаго историческаго дѣланія... Въ кругу такихъ духовно-психологическихъ апорій разыгрывается прежде всего трагедія русскаго духа... Разрывъ двухъ слоевъ есть только одно и самое формальное проявленіе этого трагизма. И не слѣдуетъ сводить его къ такимъ формальнымъ категоріямъ, къ морфологіи или структурѣ народнаго духа. Историческая судьба исполняется въ конкретныхъ событіяхъ и рѣшеніяхъ, въ нерѣшимости или рѣшительности предъ конкретными жизненными задачами...

3. Русь приняла крещеніе отъ Византіи. И это сразу опредѣлило ея историческую судьбу, ея культурно-историческій путь. Это сразу включило ее въ опредѣленный и уже сложившійся кругъ связей и воздѣйствій. Крещеніе было пробужденіемъ русскаго духа, — призывъ отъ „поэтической“ мечтательности къ духовной трезвости и раздумью. И вмѣстѣ съ тѣмъ — черезъ Христіанство древняя Русь вступаетъ въ творческое и живое взаимодѣйствіе со всѣмъ окружающимъ культурнымъ міромъ... Конечно, никакъ нельзя и не слѣдуетъ представлять себѣ Крещеніе Руси, какъ единичное событіе, для котораго можно назвать опредѣленную дату. Это былъ сложный и очень многообразный процессъ, длительный и прерывающійся, растягивающійся даже не на десятилѣтія, а на вѣка. И начался онъ во всякомъ случаѣ раньше Владиміра. „Христіанство до Владиміра“ есть гораздо большая и болѣе опредѣленная величина, чѣмъ то привычно думать. И уже до Владиміра начинаютъ устанавливаться культурныя и религіозныя связи Кіева съ Симеоновской Болга-

ріей, можетъ быть — и съ Моравіей. Это было вхожденіемъ въ права на Кирилло-Меѳодіевское наслѣдство. Византійское вліяніе не было только прямымъ и непосредственнымъ, — и, кажется, именно не-прямое вліяніе было и первымъ по времени, и самымъ значительнымъ, и рѣшающимъ. Рѣшающимъ было принятіе Кирилло Меѳодіевскаго наслѣдства, а не прямое воспріятіе Византійской культуры. Непосредственное духовно-культурное соприкосновеніе съ Византіей и съ греческой стихіей было уже вторичнымъ. Можно, кажется, говорить даже о столкновеніи и борьбѣ стихій и вліяній, болгарскаго и греческаго, въ древнемъ Кіевѣ... Однако, исторію этой борьбы въ подробностяхъ мы во всякомъ случаѣ не знаемъ и не можемъ ее разгадать и возстановить. И не слѣдуетъ преувеличивать различіе и расхожденіе этихъ соперничающихъ вліяній. Въ недавнее время была брошена мысль, что „греческая вѣра“ и „болгарская“ въ сущности совсѣмъ не совпадали, что на самой зарѣ русскаго христіанства сталкиваются два религіозныхъ идеала или двѣ доктрины, и побѣждаетъ не то радостное Евангельское христіанство, которымъ зажегся и возгорѣлся Владиміръ Святой, но какая то иная и „мрачная религіозная доктрина“ — т. е. богомильство (Н. К. Никольскій, отчасти Приселковъ). Противъ этого смѣлаго домысла многое можно сразу же возразить. Во-первыхъ, есть непонятное недоразумѣніе въ попыткахъ выводить „вѣру Владиміра“, это „жизнерадостное и торжествующее христіанское міровоззрѣніе“, „свободное отъ аскетическаго ригоризма“, — изъ Болгаріи... Изъ Болгаріи временъ Косьмы пресвитера умѣстнѣе выводить именно „мрачную доктрину“, — вѣдь богомильство было какъ разъ „болгарской ересью“. Во-вторыхъ, врядъ ли дозволительно стилизовать все Печерское благочестіе подъ стать этой „мрачной доктрины“ и сводить всѣ Печерскіе подвиги къ изувѣрству. Во всякомъ случаѣ въ такую характеристику не умѣстится самъ преп. Ѳеодосій, менѣе всего „мрачный“, а между тѣмъ несомнѣнный грекофилъ, прямо связанный со Студійской обителью. Да и „греческую вѣру“ не приходится воображать себѣ на одно лицо. Здѣсь нужна большая осторожность и точность въ различеніи (срв. Симеонъ Новый Богословъ и его противники, тотъ же XI-ый вѣкъ)... Въ третьихъ: возбуждается сомнѣніе о самомъ дѣлѣ Кирилла и Меѳодія, не было ли оно скорѣе ошибкой или большой неосторожностью (Г. Г. Шпетъ, Г. П. Федотовъ). Не означаетъ ли славянскій языкъ Церкви „отрывъ отъ классической культуры“, — переводъ заслоняетъ оригиналъ, устраняется неизбѣжность знать по-гречески, подобно тому, какъ на Западѣ латинскій языкъ Церкви былъ обязательнымъ. О томъ, что „отсутствіе классическаго наслѣдія“ есть одна изъ глав-

ныхъ чертъ различія между русской и „европейской“ культурами, говорили уже давно, говорили именно славянофилы, въ частности Иванъ Кирѣевскій. Однако, и здѣсь не годится упрощать. То вѣрно, что въ древнемъ Кіевѣ не знали ни Гомера, ни Виргилія. Но ни откуда не видно, что этому помѣшалъ именно славянскій языкъ богослуженія. И во всякомъ случаѣ, это уже не отвѣтственная гипербола говорить, что на Руси получили изъ Византіи только Библію, „одну книгу“, изо всего богатства христіанскаго эллинизма. Вѣдь во всякомъ случаѣ была переведена не только Библія, но и длинный рядъ другихъ и довольно разнообразныхъ памятниковъ и твореній. Вѣрно и то, что „научная, философская, литературная традиція Греціи отсутствуетъ“ въ древне-русскомъ культурномъ запасѣ. Но опять таки не славянскій языкъ тому виною... И самое главное, нельзя такъ принижать самый фактъ или процессъ переводовъ. Вѣдь переводъ Библіи всегда бывалъ подлиннымъ событіемъ въ народной судьбѣ, означалъ всегда извѣстный сдвигъ и подвигъ. Постоянное слышаніе Евангелія на близкомъ языкѣ за богослуженіемъ, конечно, заставляло и очень помогало памятовать о Христѣ и хранить Его живой образъ въ сердцѣ. Но и вообще для перевода требуется большое творческое напряженіе, великая изобрѣтательность и находчивость, и не только на слова. Переводить, это значитъ мысленно бдить и испытывать. Это совсѣмъ не только простое упражненіе или формальная гимнастика мысли. Подлинный переводъ всегда соозначаетъ и становленіе самого переводчика, его вхожденіе въ предметъ, т. е. обогащеніе самого его событія, не только расширеніе его кругозора... Вотъ въ этомъ и состоитъ непреложное значеніе Кирилло Меѳодіевскаго дѣла. Это было становленіе и образованіе самого „славянскаго“ языка, его внутренняя христіанизація и воцерковленіе, преображеніе самой стихіи славянской мысли и слова, славянскаго „логоса“, самой души народа. „Славянскій“ языкъ сложился и окрѣпъ именно въ христіанской школѣ и подъ сильнымъ вліяніемъ греческаго церковнаго языка, и это былъ не только словесный процессъ, но именно сложеніе мысли. Вліяніе христіанства чувствуется значительно дальше и глубже собственно религіозныхъ темъ, чувствуется въ самой манерѣ мысли... — Такъ въ началѣ XI-го вѣка на Руси въ обращеніи оказывается вдругъ цѣлая литература на близкомъ и вполнѣ доступномъ языкѣ. Въ сущности для русскаго книжника сталъ и былъ доступенъ весь письменный запасъ Симеоновской Болгаріи. Ягичъ въ свое время говорилъ о письменности Симеонова вѣка, что она „могла по богатству литературныхъ произведеній церковно-религіознаго содержанія смѣло стать наряду съ самыми богатыми въ то

время литературами, греческой и латинской, превосходя въ этомъ отношеніи всѣ другія европейскія литературы". Современный историкъ славянской письменности вполнѣ можетъ присоединиться къ этой оцѣнкѣ... Во всякомъ случаѣ кругозоръ древне-русскаго книжника нельзя назвать узкимъ. Скорѣе была противоположная трудность и опасность: переносъ цѣлой литературы могъ подавлять русскаго книжника и книгочія, — открывался передъ нимъ новый и очень богатый, но и чужой еще міръ, скорѣе слишкомъ богатый, слишкомъ далекій отъ окружающей и родной жизни. Снова требовалось прежде всего психологическое самопреодолѣніе и самоотвлеченіе... Усвоеніе болгарской письменности, конечно, не слѣдуетъ представлять себѣ, какъ единократный актъ или нѣкое единичное событіе. Въ дѣйствительности это „усвоеніе" означаетъ вотъ что: болгарская письменность становится своей для русскаго книжника, источникомъ, изъ котораго можно было черпать, когда понадобится. Болгарская письменность, впрочемъ, не заслоняла греческой, въ XI-мъ вѣкѣ по крайней мѣрѣ. При Ярославѣ, во всякомъ случаѣ въ Кіевѣ (и, кажется, при Софійскомъ соборѣ) работаетъ цѣлый кружокъ переводчиковъ съ греческаго, и съ работой этого кружка связано вхожденіе въ славянскій оборотъ длиннаго ряда памятниковъ, неизвѣстныхъ въ Симеоновской Болгаріи. „И бѣ Ярославъ любя церковныя уставы, попы любяше повелику, излиха же черноризцы, и книгамъ прилежа, и почитая я часто въ нощи и во дни... И собра писцы многы, и прекладаше отъ грекъ на словѣнское письмо, и списаше книгы многы, и сниска"... Интересно отмѣтить: принесенная изъ Болгаріи литература была связана главнымъ образомъ съ богослужебнымъ обиходомъ (Свящ. Писаніе и отеческія творенія тоже для чтенія въ храмахъ), а при дворѣ Ярослава переводили скорѣе книги историческія и мірскія. Кіевъ стоялъ на большой дорогѣ, на перекресткѣ путей. Нальзя представлять еебѣ Кіевскую Церковь, какъ нѣчто замкнутое и уединенное. Въ XI и XII в. в. она довольно тѣсно связана и съ Цареградомъ, и съ Аѳономъ, и съ удаленной Палестиной, бывшей тогда въ рукахъ крестоносцевъ. И съ Западомъ связи были постояннымн и довольно развитыми. Мы можемъ довольно твердо судить, какъ отозвалось на Руси это усвоеніе Византино-христіанской письменности, это пріобщеніе христіанской культурѣ. Вѣдь именно на этой литературѣ воспитались и первые русскіе лѣтописцы, и первые русскіе агіографы, эти бытописатели новой и святой Руси. Это были люди съ опредѣленнымъ и чуткимъ міросозерцаніемъ, совсѣмъ не наивные простачки. Въ развитіи русскаго лѣтописанія мы чувствуемъ всегда опредѣленную религіозно-историческую тенденцію или идею... Особаго упоминанія

требуютъ нѣсколько именъ. Митр. Иларіонъ, лучше всего извѣстный именно какъ авторъ замѣчательнаго слова „О законѣ, Моисеомъ данномъ, и о благодати и истинѣ“, о которомъ даже придирчивый Голубинскій принужденъ былъ отозваться, какъ о „безупречной академической рѣчи, съ которой изъ новыхъ рѣчей идутъ въ сравненіе только рѣчи Карамзина“, — „не риторъ худшихъ временъ греческаго ораторства, а настоящій ораторъ временъ его процвѣтанія“ (Голубинскій напоминаетъ и ставитъ рядомъ еще „Слово о полку Игоревѣ“). Это, дѣйствительно, превосходный образецъ ораторскаго искусства, — языкъ свободный и гибкій, чувствуется напряженность христіанскихъ переживаній, очень стройный и прозрачный планъ... Къ тому же литературному типу относятся проповѣди Кирилла Туровскаго... О самостоятельности этихъ писателей говорить не приходится. Они находятся подъ опредѣляющимъ вліяніемъ Византійской письменности, повторяютъ чужія темы и достаточно извѣстный матеріалъ. Но именно это важно и показательно для историка. Кириллъ Туровскій и самъ напоминалъ, что учитъ онъ и пишетъ „не отъ себя, но отъ книгъ“. И какъ умѣло и какъ свободно пишетъ онъ „отъ книгъ“, — риторическая изысканность не подавляетъ живого сердечнаго чувства, въ проповѣдяхъ Кирилла много драматизма. Конечно, это только компиляція, — но компиляція вдохновенная и живая. Нужно назвать еще Климента Смолятича, — „бысть книжникъ и философъ такъ, якоже въ Русской земли не бяшетъ“, отзывается о немъ Лѣтопись; писалъ „отъ Омира, отъ Аристотеля и отъ Платона“... Еще преп. Авраамія Смоленскаго... Всѣ они принадлежали къ меньшинству, конечно. Это была церковная интеллигенція, если угодно. Богослововъ не было въ ея рядахъ, въ эти ранніе вѣка. Но были люди подлинной церковной культурности и культуры... Это были первые побѣги русскаго эллинизма.

4. Татарское нашествіе было народнымъ бѣдствіемъ и государственной катастрофой. „Погибель земли русской“, по выраженію современника, — „навожденіе поганъ“. „Приде на ны языкъ немилостивъ, попустившу Богу, и землю нашу пусту створиша“. И не слѣдуетъ смягчать красокъ въ изображеніи этого разгрома и разрухи. Однако, въ исторіи русской культуры Татарское иго не было раздѣломъ эпохъ. Не наблюдаемъ ни рабочаго перерыва, ни перелома творческихъ настроеній и стремленій. Культура сдвигается или смѣщаетется къ сѣверу, это вѣрно. Развиваются новые центры, а старые запустѣваютъ. Но это было именно разростаніемъ уже ранѣе образовавщихся и сложившихся очаговъ, а не тѣмъ „переносомъ просвѣщенія“ съ культурнаго Кіевскаго юга на полу-дикій Сѣверо-востокъ, о которомъ еще не такъ

давно любили говорить историки. Сѣверъ давно уже не былъ дикимъ и дѣвственнымъ. Суздальская земля вовсе не была захолустьемъ, — напротивъ, лежала на перекресткѣ путей... Во всякомъ случаѣ, въ исторіи русской культуры и письменности XIII-ый вѣкъ не былъ временемъ упадка и оскудѣнія (срв. у В. М. Истрина). Именно къ XIII-му вѣку относится рядъ значительныхъ идейно-культурныхъ начинаній: Патерикъ Печерскій, Толковая Палея и рядъ другихъ сводовъ противо-іудейской полемики, не говоря уже о развитіи лѣтописанія. Уже въ памятникахъ XIII-го вѣка чувствуются новыя связи со славянскимъ югомъ, съ Далматинскимъ побережьемъ. Въ XIV-мъ эти связи усиливаются и умножаются. Можно говорить о новомъ приливѣ юго-славянскихъ вліяній. И это было не только отраженіемъ, но прямымъ продолженіемъ того новаго культурнаго движенія въ Византіи, которое удачно называютъ „Возрожденіемъ Палеологовъ". Оно захватываетъ новыя югославянскія державы. Съ Евѳиміевской Болгаріей въ XIV-мъ вѣкѣ Русь связана тѣсно. Въ этомъ отношеніи интересенъ образъ митр. Кипріана. Родомъ изъ Тырнова, онъ подвизался въ Студійскомъ монастырѣ и на Аѳонѣ, и на русской каѳедрѣ онъ былъ греческимъ ставленникомъ и избранникомъ. Не сразу и съ большой неохотой приняли его въ Москвѣ. Но это не помѣшало ему оставить очень замѣтный слѣдъ въ исторіи русской культуры. Кипріанъ былъ большой книжникъ и книголюбъ, самъ занимался переводами, не очень удачно, впрочемъ, — „все по-сербски написалъ". Всего значительнѣе были его литургическіе труды и заботы, — онъ старался провести на Руси литургическую реформу патр. Филоѳея Константинопольскаго, извѣстнаго паламита. Кажется, ко времени Кипріана относится принятіе празднованія Григорію Паламѣ въ русской Церкви. Кипріанъ былъ убѣжденнымъ нестяжателемъ. Онъ былъ чужакомъ и пришельцемъ въ Москвѣ. И вмѣстѣ съ тѣмъ онъ очень типиченъ для начинающагося движенія, которое не онъ возбудилъ. Въ XIV-мъ вѣкѣ русскія связи съ Константинополемъ и съ Аѳономъ крѣпнутъ и оживляются. Вновь образуются и оживаютъ здѣсь русскія поселенія. Многіе живутъ здѣсь и занимаются перепиской книгъ. Въ русскихъ монастырскихъ книгохранилищахъ мы можемъ отмѣтить притокъ рукописей и списковъ именно этого времени. Важнѣе, конечно, притокъ новыхъ памятниковъ. И снова, это была цѣлая литература, — на этотъ разъ мистическая и аскетическая. Вѣдь новое переводческое возбужденіе на Аѳонѣ и въ Болгаріи связано съ движеніемъ исихастовъ, съ созерцательнымъ пробужденіемъ и подъемомъ. Именно въ спискахъ этого времени намъ становятся въ славянской писменности извѣстны творенія аскетическихъ отцевъ, — „Пост-

ничество“ Василія Великаго, творенія блаж. Діадоха, Исаака Сирина, Исихія, Лѣствица, Максима Исповѣдника „О любви къ Еладію попу“, „главизны“ и отдѣльныя „божественныхъ пѣсни желанія“ Симеона Новаго Богослова, еще Діоптра инока Филиппа. Особо нужно отмѣтить переводъ Ареопагитикъ со схоліями, сдѣланный инокомъ Исаіей на Аѳонѣ въ 1371 году по порученію Серрскаго митрополита Ѳеодосія... На Руси было кому читать эти мистико-аскетическія книги. XIV-ый вѣкъ былъ временемъ отшельническаго и монастырскаго возрожденія, — это вѣкъ преп. Сергія... Въ тѣ же десятилѣтія мы наблюдаемъ и сильное напряженіе новаго Византійскаго вліянія въ русскомъ церковномъ искусствѣ, въ иконописи прежде всего. Именно въ XIV-мъ вѣкѣ начинается творческій расцвѣтъ Новгородской иконописи. Достаточно назвать только изумительнаго Ѳеофана Грека съ его взыграніемъ красокъ. И онъ былъ не одинъ, у него были достойные его ученики... Такимъ образомъ, въ XIV-мъ и отчасти еще въ XV-мъ вѣкѣ русская культура переживаетъ новый приступъ Византійскихъ воздѣйствій. Но это былъ канунъ кризиса и разрыва. Правда, этотъ кризисъ назрѣвалъ и разрывъ подготовлялся не въ культурномъ самосознаніи. Прежде всего, это былъ національно-государственный кризисъ, связанный съ государственнымъ ростомъ Москвы, съ пробужденіемъ національнаго политическаго самосознанія, съ потребностью въ церковно-политической независимости отъ Константинополя. Въ XIV-мъ вѣкѣ съ перерывами, но все время съ большой остротой и напряженностью, на эти темы идетъ споръ между Москвой и Цареградомъ. Этотъ споръ скорѣе обрывается, чѣмъ заканчивается. Поводъ къ разрыву даетъ Флорентійскій соборъ и поѣздка присланнаго изъ Греціи митрополита Исидора, впослѣдствіи кардинала, на этотъ „осмой неблагословенный соборъ“. Греческое отступничество на этомъ соборѣ дало основаніе и поводъ провозгласить русскую независимость. Это былъ церковно-политическій актъ. Но онъ имѣлъ свои отраженія и послѣдствія и въ культурномъ дѣланіи. Были причины и поводы усомниться и обезпокоиться о греческой вѣрѣ. Паденіе Константинополя показалось апокалиптическимъ знаменіемъ и свидѣтельствомъ (и такъ его восприняли не только на Руси). Уже много позже Курбскій писалъ: „яко разрѣшенъ бысть Сотона отъ темницы своей“... И нужно представить себѣ, насколько и въ XIV-мъ, и въ XV-мъ вѣкахъ религіозное сознаніе было встревожено и смущено эсхатологическимъ ожиданіемъ и предчувствіемъ вообще: „грядетъ нощь, житія нашего преставіе“... „Се нынѣ оуже пріиде отступленіе“, скажетъ вскорѣ Іосифъ Волоцкой... Именно въ такихъ перспективахъ апокалиптическаго безпокойства вырисовываются первыя очер-

танія извѣстной „теоріи Третьяго Рима“. Это была именно эсхатологическая теорія, и у самого старца Филоѳея она строго выдержана въ эсхатологическихъ тонахъ и категоріяхъ. „Яко два Рима падоша, а третій стоитъ, а четвертому не быти“... Схема взята привычная изъ византійской апокалиптики: смѣна царствъ или, вѣрнѣе, образъ странствующаго Царства, — Царство или Градъ въ странствіи и скитаніи, пока не придетъ часъ бѣжать въ пустыню... Въ этой схемѣ два аспекта: миноръ и мажоръ, апокалиптика и хиліазмъ. Въ русскомъ воспріятіи первичнымъ и основнымъ былъ именно апокалиптическій миноръ. Образъ Третьяго Рима обозначается на фонѣ надвигающагося конца — „посемъ чаемъ царства, емуже нѣсть конца“. И Филоѳей напоминаетъ апостольское предостереженіе: „пріидетъ же день Господень, яко тать въ нощи“... Чувствуется сокращеніе историческаго времени, укороченность исторической перспективы. Если Москва есть Третій Римъ, то и послѣдній, — то есть: наступила послѣдняя эпоха, послѣднее земное „царство“, конецъ приближается. „Твое христіанское царство инѣмъ не останется“. Съ тѣмъ большимъ смиреніемъ и съ „великимъ опасеніемъ“ подобаетъ блюсти и хранить чистоту вѣры и творить заповѣди. Въ посланіи къ великому князю Филоѳей именно предостерегаетъ и даже грозитъ, но не славословитъ. Только уже вторично эта апокалиптическая схема была использована и перетолкована оффиціальными книжниками въ панигирическомъ смыслѣ. И тогда превращается въ своеобразную теорію оффиціознаго хиліазма. Если забыть о Второмъ Пришествіи, тогда уже совсѣмъ иное означаетъ утвержденіе, что всѣ православныя царства сошлись и совмѣстились въ Москвѣ, такъ что Московскій Царь есть послѣдній и единственный, а потому всемірный Царь. Во всякомъ случаѣ, даже и въ первоначальной схемѣ Третій Римъ *замѣняетъ*, а не продолжаетъ Второй. Задача не въ томъ, чтобы продолжить и сохранить непрерывность Византійскихъ традицій, но въ томъ, чтобы *замѣнить* или какъ то *повторить* Византію, — построить *новый* Римъ *взамѣнъ* прежняго, павшаго и падшаго, на убыломъ мѣстѣ. „Московскіе цари хотѣли быть наслѣдниками византійскихъ императоровъ, не выступая изъ Москвы и не вступая въ Константинополь“ (Каптеревъ)... Въ объясненіе паденія Второго Рима говорится обычно о насиліи агарянъ, — и „агарянскій плѣнъ“ воспринимается, какъ постоянная опасность для чистоты греческой вѣры, откуда и эта острая настороженность и недовѣрчивость въ обращеніи съ греками, живущими „во области безбожныхъ турокъ поганскаго царя“... Такъ происходитъ съуженіе православнаго кругозора. И уже недалеко и до полнаго перерыва самой греческой традиціи, до забыванія и

о греческой старинѣ, то есть объ отеческомъ прошломъ. Возникаетъ опасность заслонить и подмѣнить вселенское церковно-историческое преданіе преданіемъ мѣстнымъ и національнымъ, — замкнуться въ случайныхъ предѣлахъ своей помѣстной національной памяти. Влад. Соловьевъ удачно называлъ это „протестантизмомъ мѣстнаго преданія". Конечно, не всѣ такъ разсуждали, и подобные выводы были сдѣланы не сразу, — скорѣе уже только позже, къ серединѣ XVI-го вѣка. Но очень показательно, что при этомъ вѣдь доходило до полнаго выключенія и отрицанія греческаго посредства и въ прошломъ, — вѣдь именно въ этомъ весь смыслъ сказанія о проповѣди апастола Андрея на Руси, какъ оно повторялось и примѣнялось въ XVI-мъ вѣкѣ... Во всякомъ случаѣ — постепенно и довольно быстро не только падаетъ авторитетъ Византіи, но и угасаетъ самый интересъ къ Византіи. Рѣшающимъ было скорѣе всего именно националистическое самоутвержденіе. А въ то же время развиваются и укрѣпляются связи съ Западомъ. Для многихъ въ концѣ XV-го вѣка Западъ представляется уже болѣе реальнымъ, чѣмъ разоренная и завоеванная Византія. Такое самочувствіе довольно понятно и естественно у „реальныхъ политиковъ", у людей политическаго дѣйствія; но вскорѣ имъ проникаются и другіе общественные слои... Часто кажется, что бракъ Ивана III съ Софіею Палеологъ означалъ новый подъемъ Византійскаго вліянія на Москвѣ. А въ дѣйствительности, напротивъ, это было началомъ русскаго западничества Вѣдь это былъ „бракъ Царя въ Ватиканѣ". Конечно, Зоя или Софія была Византійской царевной. Но вѣдь воспитана она была въ Уніи, по началамъ Флорентійскаго собора, и опекуномъ ея былъ кардиналъ Виссаріонъ. И бракъ былъ дѣйствительно вѣнчанъ въ Ватиканѣ, а папскій легатъ былъ посланъ сопровождать Софію въ Москву. Легату пришлось сравнительно скоро уѣхать, но завязавшіяся связи съ Римомъ и съ Венеціей не перервались. Этотъ бракъ привелъ скорѣе къ сближенію Московіи съ Итальянской современностью, нежели къ оживленію Византійскихъ преданій и воспоминаній. „Раздралъ завѣсу между Европою и нами", говоритъ объ Иванѣ III уже Карамзинъ. „Издыхающая Грецiя отказываетъ намъ остатки своего древняго величія, Италія даетъ первые плоды раждающихся въ ней художествъ. Народъ еще коснѣетъ въ невѣжествѣ, въ грубости; нн Правительство уже дѣйствуетъ по законамъ ума просвѣщеннаго"... Иванъ III имѣлъ несомнѣнный вкусъ и склонность къ Италіи. Отсюда онъ вызываетъ мастеровъ обстраивать и перестраивать Кремль, и дворецъ, и соборы. More Italico, отзывается Герберштейнъ объ этихъ новыхъ московскихъ постройкахъ. Достаточно извѣстны имена Аристотеля Фіоравенти, Алевиза, Пьетро Со-

лари. Всего меньше сказывается въ это время вліяніе Византіи... Русскіе дипломаты въ началѣ XVI-го вѣка больше были заняты проектами о союзѣ съ Солиманомъ, чѣмъ грезами объ „отчинѣ Константиновой“ или крестовомъ походѣ на Цареградъ. Объ этомъ напоминали скорѣе съ Запада, гдѣ со всѣмъ вниманіемъ учитывали силу Москвы въ международномъ оборотѣ... Есть всѣ основанія считать Ивана III западникомъ. Еще болѣе Василія III, сына „чародѣицы греческой“ (такъ называетъ Софію Курбскій), женатаго во второмъ и спорномъ бракѣ на Глинской, воспитанной уже вполнѣ по-западному.„ А здѣсь у насъ старые обычаи князь великій премѣнилъ“, это относится не только къ политическимъ или соціальнымъ перемѣнамъ. „Ино земля наша замѣшалась“... Интересно отмѣтить, любимый лѣкарь Василія III, Николай Нѣмчинъ, ведетъ бесѣды и даже переписку на темы о соединеніи церквей. Повидимому, у него было не мало единомысленниковъ на Москвѣ („короткія связи“ въ высшемъ церковномъ обществѣ, какъ выражается Голубинскій), — и Максиму Греку пришлось вступить съ нимъ въ полемику и споръ. Любопытно, что Николай Нѣмчинъ обращался, между прочимъ, къ архіепископу Вассіану Ростовскому (родный братъ Іосифа Волоцкаго), какъ будто въ расчетѣ на сочувствіе или хотя интересъ. Кромѣ того Нѣмчинъ прилежалъ и звѣздозаконію... Забѣлинъ не безъ основанія говорилъ, что въ дѣйствіяхъ Ивана III многое заставляетъ вспоминать о Маккіавели. О Василіи это можно повторить тѣмъ болѣе. Въ его жесткомъ и властномъ единодержавствѣ, на которое такъ роптали въ боярскихъ кругахъ, чувствуется скорѣе подражаніе современнымъ итальянскимъ князьямъ, нежели давнимъ византійскимъ василевсамъ.

5. Уже въ XIV-мъ вѣкѣ въ Новгородскихъ краяхъ проявляется какое-то религіозное броженіе, — эта „ересь стригольниковъ“ была, кажется, прежде всего противо-іерархическимъ движеніемъ. Въ концѣ XV-го вѣка встрѣчаемся съ другимъ и болѣе сложнымъ движеніемъ. Это — ересь жидовствующихъ. Въ Новгородѣ она захватываетъ верхи клира, перекидывается на Москву, и здѣсь „прозябаетъ“ подъ благоволительнымъ покрытіемъ Державнаго. Объ этомъ движеніи мы знаемъ недостаточно, и больше всего отъ свидѣтелей не очень достовѣрныхъ, отъ пристрастныхъ противниковъ и враговъ, отъ Геннадія Новгородскаго и особенно отъ Іосифа Волоцкаго. И къ тому же, „Просвѣтитель“ Іосифа Волоцкаго, нашъ главный источникъ, изданъ былъ въ поздней редакціи (хотя и по очень надежному списку, рукопись принадлежала Нилу Полеву), и многихъ важныхъ извѣстій не находимъ въ редакціи первоначальной, сохраненной въ Макаріевскихъ Минеяхъ. И вообще въ описаніяхъ полеми-

стовъэн легко различить, что было главнымъ и что второстепеннымъ, или даже только случайнымъ. Гораздо надежнѣе и показательнѣе книги, вышедшія или обращавшіяся въ жидовствующихъ кругахъ. Это были отчасти библейскіе переводы съ еврейскаго, отчасти астрологическія книги, еще переводы изъ Маймонода и Ал-Газали. По языку эти переводы „литовскаго", т. е. западнаго или южно-русскаго происхожденія. Именно изъ Кіева и прибылъ въ Новгородъ тотъ Схарія жидовинъ, отъ котораго пошла смута. Остается неяснымъ, изъ какой среды вышелъ этотъ Схарія, — изслѣдователи догадывались и о Крымскихъ караимахъ и о Константинопольскихъ связяхъ. Во всякомъ случаѣ, онъ былъ представителемъ еврейской учености. Библейскіе переводы „жидовствующихъ" были всего скорѣе сдѣланы въ еврейской средѣ и для синагогальнаго употребленія (срв. въ книгѣ Даніила раздѣленіе текста на гофтары или параши, по днямъ недѣли)... „Ересь жидовствующихъ" была прежде всего броженіемъ умовъ. „Явися шатаніе въ людѣхъ и въ неудобнѣхъ словесѣхъ о Божествѣ", читаемъ въ Никоновской лѣтописи. „Нынѣ и въ домѣхъ, и на путѣхъ, и на торжищѣхъ, иноци и мірстіи вси сомнятся, вси о вѣрѣ пытаютъ", писалъ преп. Іосифъ. По первымъ сообщеніямъ Геннадія Новгородскаго о ереси можемъ заключить, что броженіе и сомнѣніе началось именно съ чтенія книгъ. Геннадій ищетъ книгъ, которыя есть у еретиковъ: „Селиверстъ, папа Римскій" (т. е. „Вѣно Константиново"), Аѳанасій Александрійскій, Слово Козьмы на богомиловъ, Діонисій Ареопагитъ, Логика, Пророчества, Бытіе, Царства, Притчи, Менандръ... Довольно пестрый и безсвязный списокъ, въ которомъ, впрочемъ, ясно выдѣляются библейскія книги... Можетъ быть, „сомнѣніе" началось именно съ толкованія текстовъ, — „псалмы Давыдова или пророчества испревращали", пишетъ Геннадій. Именно поэтому преп. Іосифъ въ своемъ „Просвѣтителѣ" почти что и не выходитъ за предѣлы разъясненія спорныхъ текстовъ. Жидовствующіе, повидимому, затруднялись признавать прообразовательный смыслъ въ свидѣтельствахъ Ветхаго Завѣта. Стало быть, пророчества еще не сбылись, еще подлежатъ исполненію... Затѣмъ, Новгородскіе еретики не находили въ Ветхомъ Завѣтѣ свидѣтельства о Пресвятой Троицѣ,— снова экзегетическая тема, истолкованіе Ветхозавѣтныхъ теофаній. Возможно, что всѣ эти экзегетическія трудности были указаны со стороны, именно съ еврейской стороны. И слѣдуетъ вспомнить, что вѣдь именно въ это самое время въ Новгородѣ на владычнемъ дворѣ шла работа надъ библейскимъ сводомъ... Особое мѣсто въ ученіи „жидовствующихъ" занимали астрологическія темы. „И звѣздозаконію учаху и по звѣздамъ смотрѣти и строити роженіе и жи-

тіе человѣческое", обвиняетъ Іосифъ дьяка Курицына и протопопа Алексѣя. И возводитъ это звѣздозаконіе къ самому Схаріи: „изученъ всякаго злодѣйства изобрѣтенію, чародѣйству же и чернокнижію, звѣздозаконію же и астрологіи"... Одну изъ астрологическихъ книгъ, которую называетъ Геннадій, мы знаемъ: это Шестокрылъ, астрономическія таблицы, составленныя итальянскимъ евреемъ Иммануэль-бар-Яковомъ, XIV в.... Звѣздозаконіемъ вообще очень интересовались въ Москвѣ въ началѣ XVI вѣка и еще Максиму Греку приходится писать о „власти и строеніи звѣздъ", о „нѣмецкой прелести, глаголемѣй фортунѣ и о колесѣ ея"... Въ Новгородѣ со звѣздозаконіемъ жидовствующихъ Геннадію пришлось столкнуться всего острѣе, кажется, по поводу вычисленія пасхаліи, въ связи съ окончаніемъ Седьмой тысячи лѣтъ и ожиданіемъ апокалиптической катастрофы. По еврейскому исчисленію шла еще только Шестая тысяча и то въ самомъ началѣ... Нѣтъ надобности припоминать внѣшнюю исторію „жидовской ереси" и стараться возстановить еретическую „систему" въ цѣломъ. Всего вѣрнѣе, что еретическаго сообщества и вообще не было. Были извѣстныя настроенія, именно „шатаніе умовъ", вольнодумство... Историческій смыслъ „жидовскаго" движенія станетъ яснѣе, его если сопоставимъ съ другими обстоятельствами тогдашней Новгородской жизни. Прежде всего, можно догадываться, что Новгородскіе еретики стояли, повидимому, на Московской точкѣ зрѣнія, почему Иванъ III и вывелъ „душевредныхъ протопоповъ" на первыя мѣста въ Кремлевскихъ соборахъ. Покровительство и поддержку еретики находили именно въ Москвѣ. А въ Новгородѣ въ это время производилась большая и очень важная богословская работа,—составленіе и обработка перваго полнаго славянскаго библейскаго свода. И вотъ неожиданнымъ образомъ эта работа оказывается въ латинскихъ рукахъ. Общее смотрѣніе и руководство оффиціально принадлежало владычнему архидіакону Герасиму Поповкѣ. Но въ дѣйствительности рѣшающее вліяніе имѣлъ нѣкій доминиканецъ Веніаминъ (м. б. прибылъ изъ Кракова или Праги), „презвитеръ, паче же мнихъ обители святаго Доминика, именемъ Веніяминъ, родомъ словѣнинъ, а вѣрою латынянинъ". Врядъ ли этотъ Веніаминъ оказался въ Новгородѣ случайно. Есть основанія предполагать, что онъ былъ и не одинокъ. Уже при Евѳиміи архіепископѣ (1430—1458) въ Новгородѣ собирались иноземцы, — „отъ странныхъ же или отъ чуждыхъ странъ приходящихъ всѣхъ любовію пріимаше, всѣхъ упокоиваше" (Пахомій). Во всякомъ случаѣ, при Геннадіи мы наблюдаемъ въ Новгородѣ цѣлое движеніе латинскаго стиля. Повидимому, Веніаминъ имѣлъ съ собою готовые библейскіе тексты (вліяніе хорватскаго глаголита чувствуется въ языкѣ).

Ни къ греческимъ рукописямъ, ни даже къ греческимъ изданіямъ въ Новгородѣ не обращались. Не были въ достаточной мѣрѣ использованы и вполнѣ доступные славянскіе матеріалы (изъ богослужебныхъ книгъ). Зато очень чувствуется вліяніе Вульгаты. Иныя книги и вообще просто переведены съ латыни: Паралипоменонъ, 3 Ездры, Премудрость, 1 и 2 Маккавейскія. Вводныя статьи взяты изъ нѣмецкой Библіи, изд. 1500 г. Въ сводъ включены и второ-каноническія книги, тоже по латинскому примѣру. „Пестрый хитонъ, сшитый изъ разнообразныхъ лоскутьевъ и заплатъ", характеризуетъ Геннадіевскую Библію современный ея изслѣдователь, И. И. Евсѣевъ, — и съ недоумѣніемъ говоритъ о нѣкомъ „невидимомъ сближеніи" съ латинствомъ („сдвигъ славянской Библіи съ греческаго русла въ латинское"), о „весьма сгущенной католической атмосферѣ" вокругъ Геннадія, даже о прямомъ „проявленіи воинствующаго католическаго духа въ русской церковной жизни"... „Въ Архіепископскомъ дому" при Геннадіи вообще много переводятъ съ латинскаго. Очевидно, для справокъ во время работы надъ новымъ богослужебнымъ Уставомъ была переведена (по крайней мѣрѣ, въ извлеченіи) знаменитая книга Дурантія, Rationale divinorum officiorum (по языку въ переводчикѣ приходится угадывать иностранца, не былъ ли это тотъ же Веніаминъ?). Для спора съ жидовствующими по порученію Геннадія извѣстный Герасимовъ переводитъ снова съ латинскаго книги знаменитаго Николая Де-Лира и Самуила Евреина „на богоотметныхъ жидовъ". Къ тому же времени относится очень характерное „Слово кратко противу тѣхъ, иже въ вещи священныя, подвижныя и неподвижныя, съборныя церкви вступаются", — слово въ защиту церковныхъ имуществъ и о полной независимости духовнаго чина, который имѣетъ при томъ право дѣйствовать и „помощію плечій мірскихъ" (т. е. brachium saeculare). Это несомнѣнно переводъ съ латинскаго. Очень интересно проникновеніе латинскихъ настроеній въ обработку житійныхъ и назидательныхъ сочиненій. Въ этомъ отношеніи характеренъ особый изводъ извѣстной повѣсти о Варлаамѣ и Іоасафѣ въ Макаріевскихъ Минеяхъ, — здѣсь чувствуется очень острая тенденція показать превосходство духовной власти надъ мірской; напротивъ, смягченно все, что въ обычной редакціи говорится о ничтожествѣ благъ земныхъ. Оба эти памятника относятся какъ разъ къ тому времени, когда вспыхнулъ споръ о церковныхъ имуществахъ и о соотношеніи властей, и „осифляне" были недовольны попустительствомъ великаго князя. Геннадій и Іосифъ обратились въ самооправданіе къ латинскимъ источникамъ. Нужно еще отмѣтить: когда въ борьбѣ съ жидовствующими Геннадію понадобилась новая пасхалія (или „міротворный

круг“), онъ выписываетъ и получаетъ ее изъ Рима... Врядъ ли все это только случайныя совпаденія. И остается напомнить еще разъ объ острой постановкѣ вопроса о градской казни еретиковъ со ссылкою на „спанскаго короля“, о которомъ цесарскій посолъ разсказывалъ, какъ онъ „свою очистилъ землю“. Когда то Ор. Миллеръ такъ отозвался: „по внутреннему смыслу, по духу, соборъ на еретиковъ въ Москвѣ при Іосифѣ Волоцкомъ былъ вторымъ Флорентійскимъ соборомъ“. Это, конечно, слишкомъ рѣзко и сильно сказано, и очень неточно. Но въ извѣстной мѣрѣ Миллеръ былъ правъ: „латинское становилось намъ тогда ближе греческаго“. И въ знаменитомъ спорѣ осифлянъ и заволжцевъ мы въ сущности наблюдаемъ, между прочимъ, это столкновеніе новаго и стараго, латинскаго и греческаго... Геннадія въ Новгородѣ смѣнилъ Серапіонъ, человѣкъ совсѣмъ другого стиля, извѣстный по своему трагическому столкновенію съ Іосифомъ, когда онъ былъ сведенъ съ каѳедры и заточенъ. А потомъ архіепископія долго пустовала. Но сложившаяся при Геннадіи церковно культурная обстановка, очевидно, не измѣнялась, продолжала существовать та же культурная среда, продолжалась работа. Въ этомъ отношеніи особенно характеренъ образъ Димитрія Герасимова, извѣстнаго посольскаго дьяка, не разъ ѣздившаго въ Европу, въ томъ числѣ и въ Римъ, съ отвѣтственными порученіями, а въ молодости работавшаго въ Новгородѣ подъ руководствомъ Веніамина. Впослѣдствіи онъ былъ переводчикомъ при Максимѣ Грекѣ. Уже въ 1536 мъ году, „во старости маститѣ“. повелѣніемъ Макарія, тогда Новгородскаго архіепископа, онъ переводитъ „отъ римскаго писанія и рѣчи“ Толковую Псалтирь Брунона Гербиполенскаго (т. е. Вюрцбургскаго), какъ будто въ восполненіе того греческаго свода толкованій, переводить который былъ вызванъ Максимъ. Это былъ эпилогъ къ Геннадіевскимъ работамъ...

6. О столкновеніи и спорахъ „осифлянъ“ и „заволжцевъ“ говорили и писали скорѣе слишкомъ много, а смыслъ этого спора и этихъ „нелюбокъ“ среди русскихъ подвижниковъ все еще не раскрытъ вполнѣ. Вниманіе историковъ привлекалъ обычно больше всего споръ о монастырскихъ селахъ, еще пререканіе о казни еретиковъ. Но это только поверхность, а подлинная борьба проходила въ глубинахъ. И споръ шелъ о самыхъ началахъ и предѣлахъ христіанской жизни и дѣланія. Сталкивались два религіозныхъ замысла, два религіозныхъ идеала. Вопросъ о селахъ былъ только внѣшнимъ поводомъ, разрядившимъ внутреннее напряженіе. Въ этотъ внутренній споръ были вовлечены самыя религіозныя массы. Происходитъ поляризація народной стихіи... Здѣсь было бы неумѣстно вдаваться въ подробное изслѣ-

дованіе этой роковой исторической борьбы и раздвоенія. Нужно только опредѣлить, что означаетъ это противоборство и раздвоеніе въ исторіи русской культуры. Главная трудность истолкованія въ томъ, что здѣсь сталкиваются двѣ правды. И всего труднѣе понять преп. Іосифа и его правду, которая такъ потускнѣла отъ малодушія и податливости его преемниковъ. Но правда здѣсь была. Это была правда соціальнаго служенія. Іосифъ былъ прежде всего исповѣдникомъ и властнымъ проповѣдникомъ строгаго общежитія. Онъ былъ суровъ и рѣзокъ, но больше всего къ самому себѣ. Въ его обители жизнь была жестока и тяжела, почти непосильна. И прежде всего требовалась крайняя собранность воли, послѣдняя напряженность. Съ этимъ связана мѣрность, нарочитая чинность, уставность жизни. Все міровоззрѣніе преп. Іосифа опредѣляется идеей соціальнаго служенія и призванія Церкви. Идеалъ Іосифа, это своего рода хожденіе въ народъ. И потребность въ этомъ была велика въ его время, — и нравственные устои въ народѣ были не крѣпки, и тягота жизни скорѣе сверхъ силъ. Своеобразіе Іосифа въ томъ, что и самую монашескую жизнь онъ разсматривалъ и переживалъ, какъ нѣкое соціальное тягло, какъ особаго рода религіозно-земскую службу. Въ его „общежительномъ" идеалѣ много новыхъ не византійскихъ чертъ. Неточно сказать, что внѣшній уставъ или обрядъ жизни заслоняетъ у него внутреннее дѣланіе. Но самое молитвенное дѣланіе у него изнутри подчиняется соціальному служенію, дѣланію справедливости и милосердія. Самого Іосифа всего меньше можно назвать потаковникомъ. И никакъ не повиненъ самъ онъ въ равнодушіи или въ невниманіи къ ближнимъ. Онъ былъ великимъ благотворителемъ, „немощнымъ сострадатель", и монастырскія „села" защищалъ онъ именно изъ этихъ филантропическихъ и соціальныхъ побужденій. Вѣдь „села" онъ принимаетъ отъ владущихъ и богатыхъ, чтобы раздавать и подавать нищимъ и бѣднымъ. И не только отъ страха, и не только изъ чувства долга, но именно изъ милосердія Іосифъ благотворитъ, и обращаетъ свою обитель то въ сиропитальницу, то въ страннопріемный домъ, и учреждаетъ „божедомье" въ погребеніе страннымъ. Самого царя Іосифъ включаетъ въ ту же систему Божія тягла, — и Царь подзаконенъ, и только въ предѣлахъ Закона Божія и заповѣдей обладаетъ онъ своей властью. А неправедному или „строптивому" Царю вовсе и не подобаетъ повиноваться, онъ въ сущности даже и не царь, — „таковый царь не Божій слуга, но діаволъ, и не царь, а мучитель". Здѣсь Іосифъ почти что соприкасается съ монархомахами... Нетрудно показать, какъ замыселъ преп. Іосифа блѣднѣетъ и искажается въ слѣдующихъ по

колѣніяхъ „осифлянъ“, какъ слово у нихъ расходится съ дѣломъ, такъ что очень учительные пастыри оказываются въ то же время потаковниками. Но не въ этихъ искаженіяхъ острота вопроса. Въ самомъ замыслѣ и заданіи преп. Іосифа есть внутренняя опасность, не только въ его житейскихъ искаженіяхъ или приспособленіяхъ. Эта опасность — перенапряженность соціальнаго вниманія. И отсюда извѣстное опрощеніе, — можетъ быть и не для самого себя, но именно для народа, — извѣстный минимализмъ. Самъ Іосифъ былъ несравненнымъ начетчикомъ, и въ Волоцкомъ монастырѣ было богатое собраніе книгъ. „Богодухновенныя писанія вся памятію на край языка имый“, говорили о немъ. И не такъ уже важно, что эту начитанность онъ пріобрѣлъ скорѣе изъ разныхъ сборниковъ и отечниковъ, чѣмъ изъ полныхъ собраній отеческихъ твореній. Но при всей своей книжности Іосифъ равнодушенъ къ культурѣ. Или точнѣе сказать, въ культурѣ онъ только то пріемлетъ, что подходитъ подъ идеалъ благочинія и благолѣпія, но не самый паѳосъ культурнаго творчества. Вотъ почему осифляне совсѣмъ не рѣдко воздвигали величественные и художественные храмы, и украшали ихъ вдохновеннымъ иконнымъ письмомъ. Но къ богословскому творчеству оставались недовѣрчивы и равнодушны. Именно отъ этого равнодушія и самъ Іосифъ не выходитъ за предѣлы своей начитанности, остается только начетчикомъ. Весь его „Просвѣтитель“ вѣдь почти безъ остатка разлагается въ ряды выборокъ и свидѣтельствъ. „Книгу эту едва ли даже можно назвать самостоятельнымъ или въ строгомъ смыслѣ русскимъ произведеніемъ“, замѣтилъ даже сдержанный казанскій издатель. Свое сказывается только въ выборѣ или подборѣ чужого. Въ этомъ выборѣ Іосифъ былъ скорѣе смѣлъ, не останавливается и передъ новизною, даже западной, готовъ подходящее взять и изъ западнаго источника... Здѣсь не мѣсто разбирать и устанавливать, какое значеніе имѣла проповѣдь и дѣятельность осифлянъ въ исторіи религіозно-политической мысли и жизни XVI-го вѣка. Важно отмѣтить только, что она не благопріятствовала культурному подъему. Всегда „хожденіе въ народъ“ ведетъ скорѣе къ культурному равнодушію, по какимъ бы мотивамъ въ народъ не уходили. И замыселъ соціальной справедливости легко можетъ выродиться въ идеалъ равновѣсія и уравненія, противъ котораго творческій паѳосъ вообще покажется опаснымъ безпокойствомъ... Богословскій запасъ писателей-осифлянъ не былъ малъ или узокъ. Въ первоисточникахъ вѣроученія, въ Писаніи и въ отцахъ, лучшіе изъ нихъ были опытны и искусны. Самъ Іосифъ, еще свободнѣе митр. Даніилъ, располагали достаточнымъ богословскимъ матеріаломъ. Нельзя говорить о скудости данныхъ. И

не исчерпываетъ вопроса и ссылка на то, что они были только начетчиками, — ибо и ихъ противники, въ извѣстномъ смыслѣ, были вѣдь тоже начетчиками. И не только „Просвѣтитель“, но и „Преданіе ученикамъ“ преп. Нила построены скорѣе какъ сборникъ или „цѣпь“, чѣмъ какъ самостоятельное разсужденіе... Нѣсколько позже именно осифлянину, митрополиту Макарію, принадлежитъ замыселъ и самое предпріятіе — собрать всѣ книги, чтомыя въ Русской землѣ. „Вторымъ Филадельфомъ“ называетъ его одинъ изъ его сотрудниковъ. Макарій умѣлъ выбирать литературныхъ работниковъ, которые бы выполняли его планомѣрныя заданія. Изъ этого „Макарьевскаго круга“ нужно назвать: пресвитера Андрея, впослѣдствіи митрополита Аѳанасія, составителя Степенной книги, — пресвитера Агаѳона, составителя извѣстнаго „Міротворнаго круга“, — Савву, впослѣдствіи епископа Крутицкаго, работавшаго надъ составленіемъ житій, — Ермолая-Еразма, автора многихъ интересныхъ произведеній, въ томъ числѣ „Книги о св. Троицѣ“, писанной въ духѣ мистическаго символизма, — кромѣ того, отъ прежнихъ временъ еще оставался Герасимовъ... Однако, осифляне всегда именно собираютъ или строятъ, — никогда не творятъ и не созидаютъ... Невѣрно изображаютъ ихъ традиціоналистами, — Византійской традиціей они во всякомъ случаѣ мало дорожили, а мѣстная традиція была и не очень давней, и довольно случайной. Гораздо крѣпче старинѣ именно противники осифлянъ, заволжцы. Осифлянъ скорѣе нужно признать новаторами, — въ иконописи это во всякомъ случаѣ очевидно. Побѣда осифлянъ означала прежде всего перерывъ или замыканіе Византійской традиціи. Конечно, Заволжское движеніе никакъ не исчерпывается храненіемъ и продолженіемъ Византійскихъ традицій (какъ и обратно, Заволжское движеніе не исчерпываетъ Византинизма). Заволжское движеніе было, прежде всего, живымъ и органическимъ продолженіемъ (не только отраженіемъ) того духовнаго и созерцательнаго движенія, которое охватываетъ весь греческій и юго-славянскій міръ въ XIV-мъ вѣкѣ. Это было, прежде всего, возрожденіе созерцательнаго монашества. Въ основахъ своихъ Заволжское движеніе есть новый опытъ, аскеза и искусъ духа. Заволжское движеніе въ началѣ было, больше всего, исканіемъ безмолвія и тишины. Это былъ рѣшительный выходъ и уходъ изъ міра, бдительное преододѣніе всякаго „міролюбія“. Потому и образъ жизни избирается скитскій, уединенный, — „общежитіе“ кажется слишкомъ шумнымъ и слишкомъ организованнымъ. Нестяжаніе и есть именно этотъ путь изъ міра, — не имѣть ничего въ міру... Правда Заволжскаго движенія именно въ этомъ уходѣ, — правда созерцанія, правда умнаго дѣ-

ланія... Но сразу нужно оговорить — это было не только преодолѣніемъ мірскихъ пристрастій и „миролюбія“, но и нѣкоторымъ забвеніемъ о мірѣ, не только въ его суетѣ, но и въ его нуждѣ и болѣзняхъ. Это было не только отреченіе, но и отрицаніе. Съ этимъ связана историческая недѣйственность Заволжскаго движенія... Въ міру остались дѣйствовать осифляне... Конечно, не слѣдуетъ думать, что Заволжцы совсѣмъ уходили изъ міра, — во второмъ поколѣніи они оказались запутаны и въ политическую борьбу, и даже въ политическую интригу (достаточно назвать имя „князяинока“, Вассіана Патрикѣева). Однако, приходятъ или возвращаются въ міръ заволжцы не для того, чтобы въ немъ строить, но чтобы спорить, чтобы бороться съ обмірщеніемъ и самой церковной жизни, чтобы напоминать и настаивать на монашескомъ исходѣ, — таковъ былъ смыслъ этого памятнаго спора о церковныхъ имѣніяхъ съ осифлянами. Именно этотъ отказъ отъ прямого религіозно-соціальнаго дѣйствія и былъ своеобразнымъ соціальнымъ коэффиціентомъ Заволжскаго движенія... Заволжское движеніе было несравненной школой духовнаго бдѣнія Это былъ процессъ духовнаго и нравственнаго сложенія христіанской личности. Это былъ творческій путь къ созерцанію. Это была аскетико-мистическая подготовка къ богословію... Трудно говорить о Заволжскомъ богословіи, въ собственномъ смыслѣ,— но самое Заволжское движеніе означало пробужденіе богословскаго сознанія. Въ глубинахъ духовнаго собиранія открывается умозрительная потребность... Преподобный Нилъ былъ, прежде всего, безмолвникомъ, не имѣлъ потребности говорить и учить. Онъ не былъ ни мыслителемъ, ни писателемъ, ни богословомъ. Въ исторію онъ входитъ, однако, именно какъ „старецъ“ или учитель, учитель безмолвія, учитель и руководитель въ „мысленномъ дѣланіи“, въ духовной жизни. Новаго у преп. Нила мы ничего не найдемъ, по сравненію съ общей созерцательной традиціей Греціи и Византіи, — по сравненію съ „Добротолюбіемъ“. И не всегда легко распознать и выдѣлить его личные взгляды и мысли изъ непрерывной ткани выдержекъ и ссылокъ... Можетъ быть, у преп. Нила нѣсколько рѣзче обозначены нравственные мотивы, и слабѣе умозрѣніе.. Впрочемъ, если у Нила мало „своего“ въ отличіе отъ общепринятой духовной традиціи, то все у него самостоятельное. Онъ живетъ отеческой традиціей, она жива и оживаетъ въ немъ. Только по совершенному недоразумѣнію историки русской литературы нерѣдко находили у преп. Нила Сорскаго начала раціоналистической критики и разложенія церковной традиціи. Только при дѣйствительномъ незнаніи этой традиціи можно было строить такіе удивительные домыслы... Нилъ Сорскій толь-

ко изъ аскетико-созерцательной традиціи древней и византійской Церкви и можетъ быть понятъ до конца. Слѣдуетъ помнить, что та „свобода“, которой всегда требуетъ преп. Нилъ, означаетъ вмѣстѣ съ тѣмъ и полное отсѣченіе „самоволія“. И если Заволжцы остаются равнодушными къ внѣшней дисциплинѣ и послушанію, тѣмъ не менѣе именно послушаніе является и для нихъ основной аскетической заповѣдію и задачей. „Свяжи себе законы божественныхъ писаній и послѣдуй тѣмъ“, вотъ основной завѣтъ преп. Нила. И оговорку его: „писаніемъ же истиннымъ, божественнымъ“ не приходится толковать ни въ смыслѣ „критики“ традиціи, ни даже въ смыслѣ съуженія объема „Писанія“ до предѣловъ „священнаго Писанія“. Напротивъ, въ данномъ случаѣ Нилъ имѣлъ въ виду всего скорѣе „божественныя“ писанія аскетическихъ учителей, и требовалъ только разборчивости въ довольно пестрой аскетической письменности. При этомъ преп. Нилъ особое значеніе придаетъ старческому руководству, опыту и совѣту „разумныхъ и духовныхъ мужей“... Орестъ Миллеръ назвалъ какъ то Заволжцевъ „духовнымъ ополченіемъ“. Это былъ нѣкій духовный отборъ, — по очень высокому и четкому мѣрилу. По житіямъ заволжскихъ подвижниковъ и святыхъ мы можемъ составить ясное и яркое представленіе о томъ, какъ прелагалось и претворялось въ жизнь и въ дѣла нравственное ученіе Заволжскихъ старцевъ. Главное здѣсь было именно во внутреннемъ устроеніи... Разногласіе между осифлянствомъ и заволжскимъ движеніемъ можно свести къ такому противопоставленію: завоеваніе міра на путяхъ внѣшней работы въ немъ или преодолѣніе міра чрезъ преображеніе и воспитаніе новаго человѣка, чрезъ становленіе новой личности. Второй путь можно назвать и путемъ культурнаго творчества... Въ исторіи борьбы осифлянъ и заволжцевъ самымъ яркимъ и показательнымъ эпизодомъ было, конечно, дѣло Максима Грека. Правда судъ надъ нимъ и его осужденіе въ дѣйствительности опредѣлялось больше всего собственно политическ ми мотивами, — самъ Максимъ вошелъ въ прямыя политическія затѣи въ связи со своими мечтами (а, можетъ быть, на то у него было и прямое порученіе) получить русскую помощь противъ турокъ, тогда какъ въ Москвѣ всячески домогались вѣчнаго мира и союза именно съ турками; и къ тому же Максимъ слишкомъ прямо и рѣзко высказывался противъ Русской церковной автокефаліи... Въ судьбѣ Максима Грека есть характерное противорѣчіе. Его звали, какъ греческаго эксперта для провѣрки и исправленія переводовъ. Но при этомъ, строго говоря, только съ трудомъ могли воспользоваться его экспертизой. Самъ Максимъ по-русски въ началѣ совсѣмъ не умѣлъ, а людей, знав-

шихъ по-гречески, въ Москвѣ не нашлось. Это кажется почти не правдоподобнымъ, — однако, въ самомъ дѣлѣ Максимъ переводилъ съ греческаго на латинскій, а уже съ латинскаго толмачи переводили по-русски: „онъ сказываетъ по латински, а мы сказываемъ по-русски писаремъ". Образъ Максима Грека вообще очень интересенъ. Это былъ не только аѳонскій монахъ, но и человѣкъ гуманистическаго образованія: „Если бы Максимъ остался въ Италіи и занялъ тамъ одну изъ каѳедръ, то, какъ мы увѣрены, въ числѣ прославившихся тогда въ Италіи греческихъ ученыхъ и профессоровъ онъ занялъ бы одно изъ самыхъ выдающихся мѣстъ", замѣчаетъ о немъ Голубинскій. Учился Максимъ въ Венеціи, въ Падуѣ, во Флоренціи: „понеже не обрѣтохъ въ Греческѣй странѣ философскаго ученія ради великія скудости книжныя". Сильное впечатлѣніе на него произвелъ Саванарола. Сочувственно впослѣдствіи Максимъ разсказывалъ въ Москвѣ и о картузіанскихъ монахахъ. Максимъ не былъ гуманистомъ въ западномъ смыслѣ слова, но его можно назвать византійскимъ гуманистомъ. Во всякомъ случаѣ, онъ былъ человѣкъ подлинной словесной культуры, — знакомство съ его греческими рукописями показываетъ, что писалъ онъ на своеобразномъ учено-литературномъ языкѣ, близкомъ къ языку Свящ. Писанія, а не на разговорномъ. Самъ онъ отмѣчалъ сладость „доброглаголанія кекропидскаго". Съ собой изъ Италіи онъ привезъ Альдинскія изданія, — въ Венеціи онъ часто хаживалъ къ Альду по книжнымъ дѣламъ, встрѣчалъ здѣсь и знаменитаго Іоанна Ласкаря. Характерно для него рѣзкое отрицаніе западной схоластики, — онъ былъ откровеннымъ почитателемъ Платона, „внѣшнихъ философовъ верховнаго", и „Аристотелевское художество" было для него синонимомъ ереси. О схоластикѣ онъ такъ отзывался: „никакая догма въ нихъ крѣпка неп щуется, ни человѣческая, ни Божеская, аще не Аристотельскія силлогисмы утвердятъ сію догму и аще не согласуется съ художественнымъ показаніемъ". Религіозный стиль Максима тоже типично византійскій... Въ Москвѣ онъ занимался (или его занимали), главнымъ образомъ, переводами. Но кромѣ того онъ много спорилъ, прежде всего, противъ „звѣздозрительной прелести", затѣмъ противъ латинской пропаганды, противъ агарянскаго нечестія и противъ жидовствующихъ, еще противъ армянскаго зловѣрія. Много писалъ Максимъ и на злободневныя нравственныя темы... Вокругъ Максима образовалась только небольшая группа учениковъ, но впечатлѣніе онъ произвелъ вообще очень большое и сильное, а его страдальческая судьба и заточеніе только подавала новый поводъ чтить его долготерпѣніе. Потому и былъ онъ такъ скоро канонизованъ, уже при Ѳео-

дорѣ Ивановичѣ, въ 1591 году. Это было запоздалымъ, но недвусмысленнымъ обличеніемъ „вселукавыхъ мниховъ, глаголемыхъ осифлянскихъ“, зазиравшихъ преподобнаго въ свое время въ ересяхъ и своемысліи... Осужденіе Максима означало и свидѣтельствовало отрывъ отъ Византійскаго преемства, отреченіе отъ его творческаго продолженія. Все различіе между Максимомъ и его рускими обвинителями можно пояснить такимъ сопоставленіемъ. Для „осифлянъ“ стоялъ Третій Римъ Москва, строилось великое и новое христіанское царствіе. А для Максима, напротивъ, Градъ въ странствіи. „Шествуя по пути жестоцѣ и многихъ бѣдъ исполненнемъ, обрѣтохъ жену, сѣдящу при пути и наклонну имущу главу свою на руку и на колѣну свою, стонящу горцѣ и плачущу безъ утѣхи, и оболчену во одежду черну, якоже есть обычай вдовамъ женамъ, и окрестъ бѣша звѣри, львы и медвѣди, и волци и лиси... Василія имя есть мнѣ... Чесо ради при пути семъ пустѣ сѣдиши обступаема толь лютыми звѣри? И она паки ко мнѣ: пустъ убо путь сей, о преходниче, окаяннаго вѣка сего послѣдняго образуетъ“...

7. Випперъ въ своей извѣстной книжкѣ о Грозномъ остроумно сравниваетъ время митр. Макарія съ „католической реформаціей“, а въ Стоглавѣ видитъ нѣкое подобіе Тридентскаго собора. Въ этомъ сопоставленіи есть несомнѣнная правда. Въ эпоху Макарія въ Москвѣ стремятся и стараются „строить культуру, какъ систему“. Это было время собиранія. Собирали старину, — при томъ именно мѣстную, русскую старину, къ греческимъ образцамъ заново не обращались. „Въ XVI-мъ вѣкѣ греческій источникъ сталъ замѣняться своимъ, древне-русскимъ“, вѣрно отмѣчаетъ Истринъ. Нужно сразу отмѣтить и еще одну особенность. Собираніе началось въ Новгородѣ, — не слѣдуетъ ли вести его уже отъ Геннадія? Въ извѣстномъ смыслѣ это „собираніе“ XVI-го вѣка было обобщеніемъ и закрѣпленіемъ именно Новгородскихъ навыковъ, обычаевъ и преданій Не случайно и на Стоглавѣ въ царскихъ рѣчахъ и вопросахъ напоминаются прежде всего Новгородскіе случаи и примѣры. Съ этимъ связано и то, что въ начинаніяхъ Макарія и Сильвестра ясно чувствуется вліяніе Запада (именно нѣмецкое вліяніе, прежде всего). Взаимное отношеніе „Избранной Рады“ и митрополита остается неяснымъ, — политически Сильвестръ и Макарій не были единомышленниками, но въ культурномъ отношеніи они принадлежали скорѣе къ одному типу. Отрывъ отъ грековъ (на Стоглавѣ и не ставился вовсе вопросъ о греческомъ примѣрѣ) и соблазнъ бытомъ, — вотъ культурный и религіозно-психологическій итогъ XVI-го вѣка. Побѣждаетъ бытовой или „соціальный“ идеалъ, и въ духовномъ обиходѣ средняго москвитянина второй половины XVI-го

вѣка уже нѣтъ мѣста для созерцательнаго дѣланія (срв. характерное вырожденіе молитвы Іисусовой въ Домостроѣ, гл. 13). Въ Московскій охранительный синтезъ не входитъ лучшее и самое цѣнное изъ Византійскихъ преданій, не входитъ созерцательная мистика и аскетика, наслѣдіе исихастовъ XIV-го вѣка. Это былъ синтезъ избирательный, тенденціозный, — не столько даже собираніе, сколько именно выборъ или подборъ, опредѣляемый предвзятой идеею или рѣшеніемъ воли. Впрочемъ, Ареопагитики въ аѳонскомъ переводѣ вошли въ Минеи Макарія, и вообще эта книга имѣла неожиданное распространеніе и популярность (Грозный очень любилъ Ареопагитики)... О Макаріевскихъ Великихъ Четьихъ Минеяхъ, объ этомъ замыслѣ собрать во-едино „всѣ святыя книги чтомыя, которыя въ русской землѣ обрѣтаются", врядъ ли нужно напоминать подробно. Слѣдуетъ только отмѣтить, что Макарій не только собиралъ, но и перерабатывалъ житія, и прилаживалъ ихъ другъ къ другу, чтобы получался сводный и собирательный образъ благочестія... Минеи были не единственнымъ литературно энциклопедическимъ предпріятіемъ митр. Макарія. Не менѣе характеренъ и значителенъ грандіозный Библейскій сводъ, въ которомъ библейское повѣствованіе соединяется съ Палеей и съ Хронографомъ, и въ частности Пятокнижіе дается въ свободномъ пересказѣ. Любопытно, что библейскій текстъ здѣсь вообще не совпадаетъ съ Геннадіевскимъ. Сводъ сопровождается обильной иллюминацiей, и эти многочисленныя и до сихъ поръ не изученныя въ достаточной мѣрѣ иллюстративныя миніатюры представляютъ особый культурно-историческій интересъ, какъ безспорное свидѣтельство и показатель укрѣпляющагося западнаго вліянія. Вообще въ Московскихъ и Новгородскихъ рукописяхъ XVI-го вѣка очень замѣтно вліяніе нѣмецкой гравюры (срв. характерный растительный орнаментъ, показательный для поздней нѣмецкой готики), и тоже нужно сказать и о Московскихъ первопечатныхъ книгахъ. Самое заведеніе книгопечатанія въ Москвѣ связано съ нѣмецкимъ (м. б., и датскимъ) вліяніемъ, шедшимъ черезъ Новгородъ... Еще заслуживаетъ упоминанія „Торжественная книга", составленная по порученію Макарія, въ дополненіе и въ параллель Минеямъ, скорѣе подъ юго-славянскимъ вліяніемъ... Нужно напомнить о „Степенной книгѣ"... Особо нужно сказать о Стоглавѣ. Это одна изъ самыхъ трудныхъ и сложныхъ темъ въ исторіи древне-русскаго быта и права. Главная трудность здѣсь въ томъ, что есть извѣстное несоотвѣтствіе и очевидная невязка между вопросами и отвѣтами. Вопросы ставилъ царь, т. е. его тогдашніе совѣтники, „Избранная Рада". И въ общемъ эти вопросы имѣли скорѣе либеральный и, во всякомъ случаѣ, преобразова-

тельный характеръ. Въ нихъ очень много рѣзкихъ обличеній. Вмѣстѣ съ тѣмъ ясно стремленіе къ единообразію, — „шатаніе", на которое жаловался царь, означало именно пестрое разнообразіе мѣстныхъ обычаевъ. Но вопрошавшіе какъ то не разочли, кого они спрашиваютъ, и кто будетъ отвѣчать. И въ отвѣтахъ чувствуется именно это недовольство спрошенныхъ, ихъ упорное и упрямое стояніе въ привычной старинѣ. Врядъ ли и самъ митрополитъ былъ расположенъ къ дѣйствительнымъ преобразованіямъ... Стоглавъ былъ задуманъ, какъ „реформаціонный" соборъ, и осуществился, какъ реакціонный... Однако, въ этомъ „собираніи" 50 хъ годовъ есть и нѣчто новое, — именно, эта воля построить и закрѣпить опредѣленный порядокъ. Въ частности, „Домострой", такой типическій памятникъ этой эпохи, былъ вѣдь скорѣе партійной программой или проектомъ, примѣрнымъ и идеализованнымъ заданіемъ, своего рода утопіею, и всего менѣе позволительно видѣть въ немъ бытовую картину, изображеніе съ натуры... Это книга дидактическая, не описательная, и въ ней начертывается теоретическій идеалъ, а не изображается повседневная дѣйствительность. И, вмѣстѣ съ тѣмъ, многіе изъ элементовъ несомнѣнной старины въ это время отвергаются и осуждаются. Въ этомъ отношеніи всего характернѣе судъ надъ Башкинымъ, къ которому былъ привлеченъ и рядъ видныхъ заволжцевъ, не то въ качествѣ свидѣтелей, не то единомышленниковъ, — во всякомъ случаѣ, съ очевидной цѣлью — ихъ осудить. Такъ были осуждены Артемій, незадолго передъ тѣмъ еще Троицкій игуменъ, Ѳеодоритъ Кольскій, просвѣтитель лопарей. Для историка въ этомъ дѣлѣ не такъ важны отдѣльные пункты обвиненія, — и, конечно, въ заволжскихъ скитахъ укрывались и дѣйствительные вольнодумцы, въ своихъ „сомнѣніяхъ" заходившіе слишкомъ далеко (какъ, напр., Ѳеодосій Косой). Гораздо показательнѣе самое это стремленіе судей какъ-то обобщить слѣдствіе и производство, распространить его на цѣлое направленіе... Особенно интересно и характерно дѣло дьяка И. М. Висковатаго. Это былъ видный и вліятельный посольскій дьякъ, глава Посольскаго приказа. Онъ имѣлъ смѣлость открыто заговорить о новшествахъ, вводимыхъ митрополитомъ и Сильвестромъ. Рѣчь шла о новшествахъ въ иконописи. Висковатый соблазнился о тѣхъ новыхъ иконахъ, что были написаны въ Благовѣщенскомъ Кремлевскомъ соборѣ псковскими и новгородскими иконниками по заказу именно Сильвестра, при обновленіи собора послѣ пожара 1547 года. Кромѣ того Висковатаго смущала и новая роспись Царскихъ палатъ, устроенная тогда же. Во всѣхъ обстоятельствахъ этихъ лѣтъ Висковатый выступаетъ, какъ

противникъ Сильвестра, котораго онъ подозрѣваетъ и обличаетъ въ новшествахъ. Однако, за новшества осудили его самого... Висковатаго на соборѣ завинили въ ереси и въ безчинствѣ, — но на его вопросы и недоумѣнія соборъ достаточнаго отвѣта такъ и не далъ... Смыслъ этого спора объ иконахъ шире и глубже, чѣмъ то было принято думать. Висковатаго не слѣдуетъ представлять себѣ какимъ то коснымъ ревнителемъ омертвѣлой старины, отрицающимъ допустимость всякаго творческаго обновленія въ иконописномъ дѣлѣ. Въ „сомнѣніяхъ" Висковатаго слышится очень глубокая и очень рѣзкая религіозная мысль... XVI-ый вѣкъ былъ временемъ перелома въ русской иконописи. Этотъ переломъ сказывается, прежде всего, въ Новгородѣ и въ Псковѣ, и оттуда новое вѣяніе распространяется и въ Москвѣ. Смыслъ этого перелома или сдвига опредѣлить не трудно. Это былъ отрывъ отъ іератическаго реализма въ иконописи и увлеченіе декоративнымъ символизмомъ, — вѣрнѣе, аллегоризмомъ. Внѣшне это сказывалось въ наплывѣ новыхъ темъ и композицій, „богословско-дидактическихъ", какъ ихъ удачно называлъ Буслаевъ. Это рѣшительное преобладаніе „символизма" означало распадъ иконнаго письма. Икона становится слишкомъ литературной, начинаетъ изображать скорѣе идеи, чѣмъ лики; самая религіозная идея слишкомъ часто тонетъ, теряется и расплывается въ художественной хитрости и узорочьи формъ. Икона въ это время нерѣдко обращается въ прямую иллюстрацію къ литературнымъ текстамъ, иногда библейскимъ, иногда житейскимъ и апокрифическимъ. Иногда это по-просту миніатюра, переписанная на доску. Въ этомъ литературномъ или иллюстративномъ символизмѣ скрещиваются разныя вліянія. Многое приходитъ со славянскаго юга, какъ послѣдняя волна Византійскаго Возрожденія. Но поверхъ ложится усиливающееся западное вліяніе, — вліяніе западныхъ гравюръ... Висковатый вѣрно почувствовалъ и понялъ этотъ сдвигъ въ иконописаніи: „и азъ увидѣлъ, что иконы по человѣческому образу Христа Бога нашего сняли, а которыхъ писмя есми не видалъ, тѣ поставили, велми ужасся есми и убоялся льсти и всякаго злокознства"... Висковатаго смущаетъ совсѣмъ не самая новизна, какъ таковая, — его безпокоитъ самый замыселъ этой новой иконографіи. Онъ увидѣлъ въ ней какъ бы отступленіе въ Ветхій Завѣтъ, отъ Евангельской „истины" къ пророческимъ „образамъ" или „сѣнямъ". Онъ исходилъ изъ Трулльскаго правила: „въображати по плотскому смотрѣнію". И напоминалъ: „неподобаетъ почитати образа паче истины". Поэтому его не могъ успокоить отвѣтъ митрополита, что въ Ангельскомъ образѣ Христа пишутъ-де „по Исаіину пророчеству", а два крыла багряна описуются „по великому Діонисію".

Отвѣтъ былъ невпопадъ. Ибо въ томъ и заключалось „сомнѣніе“ Висковатаго, что писать подобаетъ не по пророчествамъ, которыя уже сбылись и превзойдены, но по Евангелію, то-есть въ полнотѣ историческаго Воплощенія, — „да не умалится слава плотскаго образованія Господа нашего Іисуса Христа“... Висковатый ревновалъ не о старинѣ, но объ „истинѣ“, то-есть объ иконографическомъ реализмѣ. Его споръ съ митрополитомъ былъ столкновеніемъ двухъ религіозно-эстетическихъ оріентацій: традиціоннаго іератическаго реализма и символизма, питаемаго возбужденнымъ религіознымъ воображеніемъ. И вмѣстѣ съ тѣмъ, это была встрѣча Византійской традиціи и усиливающагося Западнаго вліянія. Парадоксальнымъ образомъ, побѣждаетъ это „западничество“, но подъ знакомъ „старины“ и „собиранія“... Это парадоксальное сочетаніе очень ясно у самого Грознаго. „Бысть же и въ словесной премудрости риторъ естествословенъ, и смышленіемъ остроуменъ“, отзывается о немъ современникъ. Грозный не былъ только изряднымъ книжникомъ или начетчикомъ, у него былъ подлинный писательскій даръ. Онъ писалъ смѣло и выразительно, хотя бы и злоупотреблялъ ссылками и выдержками, — приводилъ ихъ „паремьями цѣлыми и посланьми“, по язвительному замѣчанію Курбскаго. „Мужъ чуднаго разумѣнія въ наукѣ книжнаго поученія и многорѣчивъ зѣло“, говоритъ о Грозномъ позднѣйшій лѣтописецъ. „Въ слогѣ его есть живость, въ діалектикѣ сила“, говоритъ Карамзинъ... У Грознаго была несомнѣнная пытливость религіозной мысли. У него было продуманное религіозное міровоззрѣніе, которое онъ выстрадалъ и перестрадалъ, мрачное, тяжелое, надрывное. Но Грозный оборачивался не только на старину. Его всегда привлекали люди Западной вѣры, хотя бы онъ и обрушивался на нихъ съ неистовымъ обличеніемъ и прещеніями, — достаточно припомнить его извѣстный споръ съ Рокитой, „министромъ збора братьевъ чешскихъ“. И не случайно вѣдь именно при Грозномъ начинается этотъ массовый наплывъ „западно-европейцевъ“ въ Московскую землю. Современникамъ бросилась въ глаза эта склонность Грознаго къ Западу и къ западнымъ людямъ. Нѣсколько позже, извѣстный дьякъ Иванъ Тимоѳеевъ со вздохомъ вспоминаетъ: „увы, вся внутренняя его въ руку варваръ быша“, — варварами называетъ иноземцевъ. Не только политически, но и культурно Грозный обращенъ былъ именно къ Западу, не къ Византіи. Исторической зависимости отъ грековъ онъ не признавалъ, и не хотѣлъ бы признать... „Наша вѣра христіанская, а не греческая“, отвѣтилъ онъ Поссевину... — Среди писателей XVI-го вѣка совсѣмъ обособленное мѣсто занимаетъ Зиновій Отенскій, авторъ очень

примѣчательной книги: „Истины показаніе, къ вопросившимъ о новомъ ученіи“, составленной въ отвѣтъ на недоумѣнія, вызванныя пропагандою Θеодосія Косого. Зиновій пишетъ съ большимъ подъемомъ, съ подлиннымъ писательскимъ темпераментомъ, хотя слогъ его и не очень легокъ, а мысль не всегда достаточно подвижна. Чувствуется у него большая начитанность. Но онъ не только свидѣтельствуетъ, но всегда и разсуждаетъ, — это у него новая черта. Его главный доводъ всегда отъ богословскаго соображенія, въ связи съ библейскими текстами, взятыми въ ненарушенномъ контекстѣ... Положеніе Зиновія въ тогдашнихъ спорахъ и раздѣленіяхъ опредѣлить не просто. Онъ близокъ къ Максиму Греку, преданіе называетъ его „ученикомъ преподобнаго старца“. Очень сильно чувствуется у него и духъ Новгородской независимости. Съ большой рѣшительностью и убѣжденіемъ судитъ онъ и обличаетъ современную жизнь, и въ этихъ обличеніяхъ такъ и слышатся отголоски Максима Грека. Однако, въ очень важномъ вопросѣ Зиновій расходится и съ Максимомъ, и со всей заволжской традиціей, — онъ не былъ нестяжателемъ, и отстаивалъ монастырскія имѣнія почти что осифлянскими доводами, не безъ ироніи надъ княземъ-инокомъ... Изъ заволжскаго направленія Зиновій усвоилъ всего больше именно духъ богословскаго разсужденія, эту живость богословскихъ интересовъ, освѣженныхъ опытомъ духовной жизни, и еще общую религіозно-нравственную требовательность въ отношеніи къ окружающей жизни... Въ этомъ онъ разошелся со своей эпохой,— потому, вѣроятно, книга Зиновія о еретикахъ осталась какъ то въ тѣни, — ссылается на нее одинъ только Никонъ... Именно въ эту смутную эпоху мятежей и казней слагается и укрѣпляется на Москвѣ этотъ духъ косности и недвижности. „Сія ерес въ Московскоі землі носится между нѣкоторыми безумными, блядословятъ бо: непотреба рече книгамъ много учітис, понеж в книгах заходятся человѣцы, сиреч безумѣют, або въ ересь упадаютъ“... Правда, такъ говоритъ Курбскій, и этой характеристики не слѣдуетъ обобщать. Однако, преобладающимъ и торжествующимъ къ концу вѣка становилось именно такое настроеніе. И въ самый канунъ Смуты, при царѣ Θеодорѣ, были сдѣланы рѣшительные церковно политическіе выводы изъ „теоріи Третьяго Рима“, которая въ это время уже окончательно переродилась изъ апокалиптической догадки въ правительственную идеологію. Было установлено Московское патріаршество во свидѣтельство независимости и преобладанія скорѣе Русскаго Царства, чѣмъ самой Русской Церкви (срв. доводы въ учредительной грамотѣ). Это былъ актъ политическій, прежде всего, и онъ отозвался въ самыхъ глубинахъ народнаго духа. Это было рѣшительнымъ отреченіемъ отъ Византіи...

II. Встрѣча съ Западомъ.

I. Въ жизни русскаго Запада XVI-й вѣкъ былъ временемъ трагическимъ и тревожнымъ. Это было время напряженной религіозной борьбы и богословскихъ споровъ.. Въ серединѣ вѣка вся Польша и особенно Литва охвачена реформаціоннымъ возбужденіемъ. Это возбужденіе и безпокойство очень чувствовалось и въ православной средѣ... Всюду являются кальвинскіе проповѣдники и министры. Ихъ поддерживаютъ мѣстные магнаты, особенно въ Литвѣ (достаточно назвать имя Радзивиловъ). Еще раньше образуются общины „чешскихъ братьевъ"... Въ Польшѣ въ это время находятъ себѣ пріютъ и убѣжище разнаго рода религіозные вольнодумцы, гонимые у себя на родинѣ. Въ частности широко распространяется ученіе антитринитаріевъ или социніанъ (у насъ называли обычно „аріанами"). Польша становится какъ бы второй родиной и новымъ центромъ антитринитаріанскаго движенія. И въ самой Польской реформаціи всего сильнѣе были именно „либеральные" мотивы... Католическая церковь сравнительно скоро локализовала это протестантское броженіе. Рѣшающимъ было вмѣшательство іезуитовъ, призванныхъ въ помощь знаменитымъ кардиналомъ Ст. Гозіемъ, однимъ изъ главныхъ дѣятелей Тридентскаго собора. Отъ обороны отцы-іезуиты сразу перешли въ наступленіе. Въ короткій срокъ имъ удалось разрѣшить поставленную задачу: религіозно перевоспитать (не только переубѣдить) католическое общество и самый клиръ. Проповѣдь и школа были главными средствами борьбы и пропаганды. И кромѣ того іезуиты получаютъ преобладаніе при дворѣ, особенно въ правленіе Сигизмунда III (1587—1632). Къ концу вѣка Польша снова была вполнѣ католической страной.... Русская Церковь не была готова тогда къ этой воинственной встрѣчѣ съ Западомъ. Современники съ горечью говорятъ о „великомъ грубіянствѣ и недбалости" мѣстнаго клира. И всего менѣе была подготовлена къ борьбѣ высшая іерархія. Политическіе вопросы интересовали западно-русскихъ епископовъ тогда больше, чѣмъ вопросы вѣры, — „и вмѣсто

богословія учатся хитростямъ человѣческимъ, адвокатской лжи и діавольскому празднословію" (отзывъ Іоанна Вишенскаго)... XVI-ый вѣкъ кончается почти повальнымъ отступничествомъ іерархіи, отпаденіемъ въ Унію... Вся тяжесть православной самозащиты падаетъ на церковный народъ. И въ соборномъ творчествѣ крѣпнетъ церковное самосознаніе... Задача предстояла сложная и трудная. Строго говоря, нужно было разобраться во всѣхъ историческихъ разногласіяхъ Востока и Запада. И найти или опредѣлить православное мѣсто среди противорѣчій тогдашняго Запада. Иначе сказать: рѣшить вопросъ о Римѣ и разсудить реформаціонный споръ... Конечно, такая задача и не могла быть разрѣшена вдругъ и сразу. Это программа для многихъ поколѣній Нужно было предвидѣть, что первые опыты полемики не будутъ очень удачны. Къ тому же въ борьбѣ мѣшало невольное разъединеніе мирянъ и іерархіи.

2. Среди западно русскихъ писателей XVI-го вѣка особо нужно отмѣтить московскихъ изгнанниковъ (скорѣе бѣглецовъ). Это — старецъ Артемій и князь А. М. Курбскій. Артемій, бывшій Троицкій игуменъ, былъ осужденъ въ Москвѣ за ересь („въ нѣкоторыхъ люторскихъ расколахъ"). Изъ Соловковъ, куда онъ былъ сосланъ подъ началъ, ему удалось выбѣжать за Литовскій рубежъ. Здѣсь онъ сразу втягивается въ споръ и борьбу съ претестантами и аріанами. Захарія Копыстенскій впослѣдствіи такъ говорилъ о немъ: „преподобный инокъ, споспѣшствующу ему Господу, многихъ отъ ереси аріанской и люторской въ Литвѣ отвернулъ, и чрезъ него Богъ справилъ, же весь русскій народъ въ Литвѣ въ ереси тыя ся не 'перевернулъ"... Особенно интересны посланія Артемія къ Симону Будному, вліятельному кальвинскому и позже социніанскому министру (принадлежалъ къ крайней лѣвой польскаго аріанства, къ т. наз. „нон-адоранцамъ" и сочеталъ библейскій критицизмъ съ началами деизма, срв. вліяніе Спинозы). Въ нихъ поражаетъ духъ терпимости, духъ евангельской кротости. Чувствуется, что пишетъ ученикъ заволжцевъ. Буднаго Артемій называетъ братомъ, „для общаго человѣкомъ прироженіа", — и этой связи, чувствуетъ Артемій, не можетъ разрушить и самое „зловѣріе лжеименнаго разума",.. По условіямъ полемики Артемій всего больше долженъ былъ говорить объ обрядахъ, о внѣшнемъ благочестіи вообще. Но самъ онъ очень далекъ отъ всякаго обрядовѣрія. Для него христіанство есть прежде всего внутреннее дѣланіе, „дѣяніе Креста", — аскетическій подвигъ, путь безмолвія и собиранія духа. Чаще всего онъ ссылается на Исаака Сирина, на Василія Великаго, на Ареопагитики и на Дамаскина... Артемій не былъ только начетчикомъ, онъ живетъ въ отеческихъ преданіяхъ. И, подобно

преп. Нилу Сорскому, настаиваетъ на испытанiи писанiй... Въ другомъ стилѣ дѣйствовалъ Курбскiй (1528—1583). Онъ не велъ прямой полемики. Встревоженный успѣхомъ „скверныхъ ересей“, онъ не менѣе былъ встревоженъ безпечностью и неподготовленностью православныхъ „а мы неискусны и учитися лѣнивы, а вопрошати о невѣдомыхъ горды и презоривы“. И прежде всего ревновалъ объ общемъ укрѣпленiи православнаго сознанiя. Для этого звалъ вернуться къ истокамъ, къ первоисточникамъ вѣроученiя. Курбскiй былъ ревнителемъ отеческихъ преданiй. Его смущало (и возмущало), что православные такъ мало знаютъ и мало читаютъ творенiя отцовъ: „нашихъ учителей чуждые наслаждаются, а мы гладомъ духовнымъ таемъ, на свои зряще“... Онъ удивляется, что не всѣ отеческiя творенiя переведены пославянски. И прежнiе переводы его не удовлетворяютъ. Онъ рѣшается переводить снова. При этомъ вспоминаетъ Максима Грека. котораго восторженно чтилъ и называлъ „превозлюбленнымъ учителемъ“... Курбскiй переводилъ съ латинскаго, не съ греческаго, — и нарочито для того учился по латинѣ. Онъ обращался на Западъ, — нбо туда послѣ взятiя Константинополя вывезены всѣ греческiя книги, „вся газофилакiя книжная“, и тамъ переведены по латинѣ. Такъ понялъ онъ разсказъ Максима Грека. Именно по Максиму и судитъ Курбскiй о Западѣ, ищетъ тамъ греческiя преданiя... Курбскiй не только спорилъ съ Царемъ Московскимъ и не только сводилъ съ нимъ сословно боярскiе счеты. Онъ былъ не только ехиднымъ и ядовитымъ памфлетистомъ. Курбскiй былъ искреннимъ ревнителемъ православной культуры.... Кругозоръ Курбскаго типично византiйскiй. Его можно назвать скорѣе всего византiйскимъ гуманистомъ. Отеческое богословiе и эллинская мудрость смыкаются для него въ единое цѣлое. Онъ напоминаетъ, что „древнiе учителя наши въ обоихъ научены и искусны, сиречь, во внѣшнихъ ученiяхъ философскихъ и въ священныхъ писанiяхъ“. И самъ онъ кромѣ отцовъ Церкви изучаетъ внѣшнихъ философовъ, Аристотеля прежде всего (Физику и Иѳику), еще Цицерона. Вѣроятно, отъ Цицерона у него (стоическая) идея естественнаго права. Къ Аристотелю онъ пришелъ, конечно, черезъ Дамаскина... У Курбскаго были большiе переводческiе планы. Онъ собирался перевести великихъ отцовъ IV-го вѣка. Для этого собираетъ и организуетъ кружокъ переводчиковъ или „бакаляровъ“, какъ самъ ихъ называетъ, для классическаго ученiя. Родственника своего, кн. Мих. Оболенскаго онъ посылаетъ въ Краковъ и въ Италiю учиться „вышнихъ наукъ“. Курбскiй прiобрѣтаетъ (въ Западныхъ изданiяхъ) „всѣ опе ры“ Златоуста, Григорiя, Кирилла Александрiйскаго, Дамаскина... Перевести удалось сравнительно немногое. Началъ

Курбскій со Златоуста и перевелъ сперва сборникъ его поученій („Новый Маргаритъ"). Затѣмъ переводили Дамаскина,— Богословіе, Діалектику, „Небеса", мелкія сочиненія. Изъ другихъ отцовъ были переведены только отдѣльныя статьи и поученія, еще отрывки изъ исторіи Евсевія. Повидимому, Курбскому принадлежитъ еще рядъ интересныхъ экзегетическихъ сводовъ: Толковый Апостолъ особаго состава, „Сокращеніе толковыхъ пророчествъ" (обычно, но неосновательно приписывается Максиму Греку), Толковая Псалтирь догматическаго содержанія, составленная главнымъ образомъ по Ѳеодориту и псевдо Аѳанасію, но съ умѣлымъ и богатымъ подборомъ и другихъ отеческихъ текстовъ. Всѣ эти книги расчитаны для споровъ съ „аріанами". И въ нихъ сказывается живой догматическій интересъ, ясность и трезвость сознательной вѣры... Важно не столько то, что Курбскому удалось сдѣлать и закончить. Важно уже самое намѣреніе, одинъ уже замыселъ его и планъ работы... Курбскій не былъ только книжникомъ или только эрудитомъ. У Курбскаго было живое чувство современности. Онъ стремился къ творческому обновленію отеческихъ преданій, къ оживленію и продолженію византійской традиціи. У него чувствуется цѣльный религіозно-культурный идеалъ, и это былъ идеалъ словено-греческой православной культуры (его онъ противопоставляетъ „польской барбаріи")...

3. Курбскій не былъ одинокъ въ своихъ литературно-богословскихъ начинаніяхъ. Въ серединѣ XVI-го вѣка въ Литвѣ развивается православное книгопечатаніе. И эта издательская дѣятельность вдохновлялась прежде всего апологетическими заданіями. Прежде всего нужно было бороться съ протестантской и особенно съ „аріанской" пропагандой. Важно подчеркнуть: въ цѣляхъ борьбы издаютъ не столько обличительныя книги, сколько именно первоисточники... Въ ряду издательскихъ предпріятій того времени всего важнѣе, конечно, Острожская Библія (1580). Это не только просвѣтительный, но и богословскій памятникъ. Изданіе было задумано съ полемическимъ расчетомъ, — это прямо видно изъ предисловія, гдѣ читателя предостерегаютъ противъ тѣхъ, кто „злохулно съ Аріемъ исповѣдати дерзаютъ", якобы на основаніи Свящ. Писанія. Къ тому же вѣдь и вообще національная Библія вездѣ бывала однимъ изъ средствъ реформаціонной пропаганды; большинство западно-русскихъ библейскихъ переводовъ выходитъ именно изъ протестантской среды. Извѣстный переводъ Фр. Скорины связанъ съ гуситствомъ. Курбскій о немъ отзывался рѣзко: „съ препорченныхъ книгъ жидовскихъ", и отмѣчалъ его сходство съ „Люторовымъ Библіемъ". Въ дѣйствительности Скорина переводилъ по чешской гуситской Библіи 1509 года, при помощи латин-

скихъ постиллъ извѣстнаго Николая де-Лиры. Другіе переводили тоже съ чешскаго или чаще съ польскаго. Таковы переводы русскихъ социніанъ: Евангеліе Василія Тяпинскаго (около 1580 г.) съ польской Библіи Симона Буднаго, Новый Завѣтъ Валентина Негалевскаго (1581) съ польскаго изданія М. Чеховича. И часто это бывалъ не столько переводъ, сколько пересказъ или переложеніе, — и довольно ясно чувствовалась инославная тенденція и въ самомъ текстѣ, и еще болѣе въ объяснительныхъ примѣчаніяхъ. Во всякомъ случаѣ, всѣ эти западно-русскіе переводы отрывались отъ восточной библейской традиціи. И въ этой связи значеніе Острожской Библіи опредѣляется уже тѣмъ, что она сознательно и критически обоснована на греческомъ текстѣ. Въ основу изданія былъ положенъ Геннадіевскій сводъ (списокъ удалось получить изъ Москвы не безъ труда). Но текстъ былъ заново и съ большимъ вниманіемъ пересмотрѣнъ, на основаніи сличенія многихъ славянскихъ списковъ, и еще разъ свѣренъ съ греческой Библіей (вѣроятно, по печатнымъ изданіямъ, Альдинскому и Комплютенскому). При этомъ латинизмы Геннадіевскаго текста были во всякомъ случаѣ сглажены и смягчены, хотя и въ Острогѣ пользовались Вульгатой... Повидимому, въ Острогѣ былъ подъ руками достаточно богатый и разнообразный матеріалъ. Судить о немъ приходится по самому тексту перевода. Князь К. К. Острожскій собиралъ рукописи повсюду, — и въ предѣлахъ Римскихъ и въ славянскихъ земляхъ, и въ монастыряхъ греческихъ, болгарскихъ, сербскихъ. Писалъ и въ Константинополь, къ патріарху, и просилъ его прислать „людей, наказанныхъ въ писаніяхъ святыхъ эллинскихъ и славянскихъ", и еще „изводовъ добрѣ исправленныхъ и порока всякаго свидѣтельствованныхъ". Ему удалось собрать въ Острогѣ кружокъ „различныхъ любомудрцевъ", которые и работали надъ изданіемъ. „Найдовалися тут и мовцы, оному Демосѳенови ровныи. Найдовалися тут и докторове славныи въ греческомъ, славянскомъ и латинскомъ языкахъ выцвѣчоныи. Найдовалися маѳематикове и острологове превыборныи" (Зах. Копыстенскій). Не всѣхъ мы знаемъ: Герасимъ Смотрицкій, первопечатникъ Иванъ Федоровъ священникъ Василій Суразкій, авторъ книги „О единой вѣрѣ", священникъ Демьянъ Наливайко, братъ извѣстнаго гетмана — особо нужно назвать Яна Лятоса, бывшаго Краковскаго профессора, математика и астронома, принужденнаго уйти изъ Кракова изъ за своего бурнаго сопротивленія введенію Новаго стиля... Работа надъ Библіей была сложная и кропотливая. Въ предисловіи Острожскіе издатели отмѣчаютъ несовершенства рукописнаго преданія, „но токмо разньствія, но и развращенія", И, при всѣхъ своихъ большихъ несовершенствахъ, Острож-

ская Библія въ общемъ исправнѣе и надежнѣе латинской Вульгаты по знаменитому Сиксто-Климентову изданію. Это одно показываетъ всю значительность культурно-богословскаго подъема въ Западной Россіи конца XVI-го вѣка... Но всего важнѣе при этомъ ненарушенная и живая связь съ византійскимъ преданіемъ. Въ Острогѣ вдохновлялись тѣмъ же заданіемъ словено-греческой культуры, что и Курбскій. Извѣстное Острожское училище было устроенно скорѣе всего по греческому образцу, въ числѣ учителей мы встрѣчаемъ грековъ. У Острожскаго была мысль и надежды создать въ Острогѣ славяно-греческій культурный центръ, превратить тамошнее училище („трехязычный лицей") въ подлинную Академію, какъ бы въ противовѣсъ Римской уніатской коллегіи св. Аѳанасія (такъ оцѣнивалъ замыслы Острожскаго уніатскій митрополитъ Рутскій). Этотъ замыселъ не осуществился, и самая Острожская школа существовала слишкомъ недолго. Болѣе того, этотъ замыселъ оказался неосуществимымъ. Для того было много причинъ. Время было смутное и трудное, не хватало силъ, не хватало людей. Но всего важнѣе — настроеніе въ Острожскихъ кругахъ былъ неустойчивымъ и двоилось. Кн. К К. Острожскій былъ непохожъ на кн. Курбскаго. который и за рубежомъ остался непреклоннымъ москвитяниномъ и филэллиномъ, какъ ни мало любилъ онъ современную Москву и какъ много ни работалъ онъ по западнымъ и латинскимъ книгамъ. Острожскій былъ уже скорѣе западнымъ человѣкомъ. И кромѣ того, онъ былъ общественнымъ и національно-политическимъ дѣятелемъ прежде всего, потому слишкомъ часто бывалъ неостороженъ и шелъ слишкомъ далеко въ вопросахъ примиренія и соглашенія, былъ способенъ на компромиссъ. Безспорный ревнитель православія, онъ вмѣстѣ съ тѣмъ принималъ извѣстное участіе въ подготовкѣ Уніи, и далъ поводъ и основаніе ссылаться на его сочувствіе. Женатъ онъ былъ на католичкѣ (Тарновской), и старшій сынъ, князь Янушъ, былъ окрещенъ по католическому обряду. И въ то же время онъ былъ настолько близокъ съ съ социніанами, которыхъ уважалъ за умѣлую постановку и развитіе школьнаго дѣла, что не колебался прибѣгать къ ихъ помощи въ своихъ начинаніяхъ. Такъ опроверженіе на книгу Скарги „о греческомъ отступленіи" Острожскій поручилъ писать социніанину Мотовилѣ, къ величайшему негодованію и возмущенію Курбскаго, для котораго Мотовила былъ „помощникомъ Антихриста", какъ послѣдователь нечестиваго Арія, Фотина и Павла Самосатскаго. „Въ таковую дерзость и стультицію начальницы христіанскіе внидоша, иже не токмо тѣхъ ядовитыхъ драконовъ въ домѣхъ своихъ питати и ховати не стыдятся, но и за оборонителей и помощниковъ ихъ себѣ

мнимаютъ. И что еще дивнѣйшаго: за духовныхъ бѣсовъ духовную церковь Божію оброняти имъ разсказуютъ и книги сопротивъ полувѣрныхъ латиновъ писати имъ повелѣваютъ"..' Съ ригоризмомъ Курбскаго соглашались врядъ ли многіе, Казалось: почему же не радоваться, что даже „геретики" заступаются за православную вѣру?!... И въ спорахъ и борьбѣ вѣдь нельзя было медлить и выжидать... Въ общей борьбѣ за вѣротерпимость и за религіозную свободу православные и протестанты оказались невольными „конфедератами", и латинскій натискъ отвлекалъ вниманіе отъ протестанской опасности. Очень характеренъ Виленскій съѣздъ православныхъ и кальвинистовъ въ 1599 году, когда не только былъ заключенъ религіозно - политическій союзъ между ними, но былъ поставленъ и вопросъ о соглашеніи въ вѣрѣ, причемъ сходство или единство опредѣлялось отъ противнаго, по противоположности латинской вѣрѣ. Кстати замѣтить, переговоры съ „разновѣрцами" входили въ свое время въ программу либеральныхъ католиковъ въ Польшѣ и Литвѣ, въ эпоху Сигизмунда Августа... Дальнѣйшаго движенія проектъ соглашенія не имѣлъ, но богословское сотрудничество съ протестантами продолжалось. Православные полемисты пользовались западной обличительной литературой, особенно по вопросу о папскомъ главенствѣ, — на эту тему нерѣдко повторяли доводы большихъ реформаціонныхъ соборовъ (Базельскаго и Констанцкаго), имѣла большую популярность извѣстная книга сплѣтскаго архіепископа Марка Антонія Господнѣчича, de Dominis (обращалась и въ мѣстныхъ рукописныхъ переводахъ, впрочемъ, позже)... Социніане часто выступали въ защиту православія, — правда подъ чужими именами, какъ бы подъ маской... Въ этомъ отношеніи особенно характеренъ „Апокрисисъ", изданный подъ именемъ Христофора Филалета въ 1587 г., въ отвѣтъ на книгу Скарги о Брестскомъ соборѣ. Авторъ прикрылся литературной маской, греческимъ псевдонимомъ, выдавалъ свою книгу за переводъ. Врядъ ли этому многіе вѣрили. Кажется, автора узнавали и подъ ложнымъ именемъ. Современнымъ изслѣдователямъ узнать его много труднѣе. Во всякомъ случаѣ, авторъ не былъ ни русскимъ, ни православнымъ. Можно съ достаточнымъ основаніемъ догадываться, что это былъ Мартинъ Броневскій, секретарь Стефана Баторія и дипломатъ, дважды ѣздившій посломъ къ Крымскому хану, авторъ цѣннаго „Описанія Тартаріи". (Descriptio Tartariae, Coloniae Agripp. 1545). Онъ былъ хорошъ и близокъ съ Острожскимъ, принималъ дѣятельное участіе въ конфедераціяхъ православныхъ и евангеликовъ. Каз. Несѣцкій въ своемъ извѣстномъ „гербовникѣ" отзывается о немъ очень лестно... Въ „Апокрисисѣ" по мѣстамъ чувствуется очевид-

ная близость къ Institutiones christianae Кальвина. Еще авторъ пользовался тогда совсѣмъ новой книгой Сибранда Любберта: De papa Romano (1594). Ею же пользуется Мелетій Смотрицкій... Не слѣдуетъ преувеличивать глубину этого „протестантскаго“ вліянія. Однако, извѣстный налетъ „протестантизма“ навсегда остался на украинскомъ народномъ складѣ, несмотря на сильнѣйшее воздѣйствіе латинизма впослѣдствіи. Всего важнѣе и опаснѣе было то, что русскіе писатели привыкли обсуждать богословскіе и религіозные вопросы въ ихъ западной постановкѣ. Опровергать латинизмъ вѣдь совсѣмъ еще не значитъ укрѣплять православіе. Между тѣмъ въ полемическій оборотъ въ это время вливаются доводы реформаторовъ, далеко не всегда совмѣстимые съ православными предпосылками... Нужно прибавить: и на греческую помощь не всегда можно было положиться. Вѣдь греческіе учителя обычно приходили съ Запада, гдѣ учились сами, въ Венеціи или въ Падуѣ, или даже въ Римѣ, или въ Женевѣ или въ Виттенбергѣ, и приносили оттуда не столько византійскія воспоминанія, но чаще западныя новшества. Въ XVI-мъ вѣкѣ это бывали обычно протестантскія симпатіи, позже напротивъ прикрытый латинизмъ. Само греческое богословіе переживало въ то время глубокій кризисъ. Достаточно напомнить о Кириллѣ Лукарисѣ и его „Исповѣданіи“, кальвинистическомъ не только по духу, но даже и по буквѣ... Исторически эта прививка протестантизма, можетъ быть, и была неизбѣжна. Но подъ этимъ западнымъ вліяніемъ идеалъ православной культуры мутится и тускнѣетъ... И былъ еще выходъ: воздержаніе отъ спора. Такой образъ поведенія предлагалъ извѣстный Іоаннъ Вишенскій, аѳонскій инокъ („во святѣй аѳонстѣй горѣ скитствующій“), тоже отвѣчавшій Скаргѣ, по предложенію Константинопольскаго патріарха Мелетія. Онъ называетъ себя простакомъ („голякъ-странникъ“) и западному мудрованію противопоставляетъ „простоту голубиную“ и „глупство предъ Богомъ“. Впрочемъ, не слѣдуетъ Вишенскому вѣрить на слово. Сравнительный анализъ его писаній показываетъ въ немъ человѣка, стоящаго на уровнѣ и въ курсѣ идейныхъ и литературныхъ движеній польскаго и западно-русскаго общества, — „писатель съ темпераментомъ и съ литературной опытностью“ (срв. у него вліяніе Ареопагитикъ)... И тѣмъ болѣе характерно у него это рѣзкое отрицаніе „поганской мудрости“ и „машкарнаго разума“. Вишенскій прямъ и рѣзокъ, „Чи ти лѣпше тобѣ изучити часословецъ, псалтиръ, охтоихъ, апостолъ и евангеліе съ иншими, Церкви свойственными, и быти простымъ богоугодникомъ, и жизнь вѣчную получити, нежели постигнути Аристотеля и Платона и философомъ мудрымъ ся въ жизни сей звати — и въ геену отъити“... Ви-

шенскій отвергаетъ именно схоластику, схоластическій стиль и методъ, „художество риторскаго ремесла“, „плотское и внѣшнее мудрованіе“. Иначе сказать, увлеченіе внѣшней культурой и культурностью, культурнымъ блескомъ и лоскомъ. „Ты же, простой, неученный и смиренный Русине, простого и нехитрого Евангелія ся крѣпко держи, въ немъ же животъ вѣчный тебѣ сокровенно есть“.,. Поганскимъ хитростямъ схоластики Вишенскій противополагаетъ простоту вѣры, „смиренно-мудривый охтаикъ“. И, конечно, онъ былъ правъ, что уніатскую опасность можно преодолѣть только въ духовномъ подъемѣ; — не въ художествѣ внѣшняго наказанія, но смиренномудріи... Въ аскетической вѣрности и въ молитвенномъ напряженіи, а не въ спорахъ... Но подлинная трудность была въ томъ, что изъ спора нельзя было выйти. И нужно было отвѣчать и отвѣтить на заданные вопросы. — иначе могло создаться впечатлѣніе, что отвѣтить нечего. Молчать и отмалчиватсься нельзя было постоянно... И приходилось равняться съ противникомъ хотя бы въ родѣ оружія... Побѣда была не въ воздержаніи, но въ преодолѣніи...

4. Унія въ дѣйствительности была и оказалась расколомъ. Она расколола западно-русскую Церковь, разъединила іерархію и народъ. Это было прежде всего клерикальное движеніе. Унія была дѣломъ епископовъ, дѣйствовавшихъ въ отрывѣ отъ церковнаго народа, безъ его свободнаго и соборнаго согласія и совѣта, „скрыто и потаенно, безъ поразумѣнья народу хрестьянскаго“. И создавалось странное положеніе: во главѣ православнаго н рода оказывалась уніатская іерархія. Вмѣстѣ съ тѣмъ эти уніатскія епископы свое подчиненіе Римской власти и юрисдикціи считали, „соединеніемъ церквей“. А потому противленіе народа разсматривали, какъ каноническое своеволіе и мятежъ, какъ возстаніе непокорной паствы противъ законной іерархической власти. Конечно, напротивъ, православные видѣли въ этомъ непослушаніи и въ этой неизбѣжной антиіерархической борьбѣ только исполненіе своего христіанскаго долга, долга вѣрности и вѣры. „Не попы бо насъ спасутъ, или владыки, или митрополиты, но вѣры нашея таинство съ храненіемъ заповѣдей Божіихъ, тое насъ спасти маетъ“, писалъ съ Аѳона Іоаннъ Вишенскій. Онъ рѣзко обосновываетъ право церковнаго народа низлагать и изгонять епископовъ-отступниковъ, — „да не съ тымъ блазненнымъ окомъ или пастыремъ въ геену внидутъ“... Борьба противъ Уніи и была прежде всего проявленіемъ соборнаго самосознанія церковнаго народа... Это сказывается въ образованіи и дѣятельности знаменитыхъ братствъ... Какъ церковныя и „религіозно-оборонительныя“ учрежденія, братства организуются уже въ 80-хъ годахъ, — въ Вильнѣ въ 1586, въ Львовѣ въ 1586. И

сравнительно скоро сѣть братствъ раскидывается по всему западному краю. Братскіе уставы получали свое утвержденіе отъ Константинопольскаго патріарха, а на мѣстахъ закрѣплялись королевскими привилеями. Въ своей дѣятельности братства были самостоятельны. Ставропигіальныя братства даже вовсе не зависѣли отъ мѣстнаго епископа, подчиняясь непосредственно патріарху. Мало того, Львовскому братству одно время было даже предоставлено право наблюденія и суда надъ епископами, и при томъ суда „безъ всякаго прекословія“ (т. е. безъ права апелляціи), напередъ скрѣпленнаго анаѳемой четырехъ восточныхъ патріарховъ. Это было вызвано обстоятельствами времени, когда именно іерархія была въ Западной Руси всего менѣе устойчива и надежна. Однако, была здѣсь и нѣкоторая двусмысленность и опасность. Разъединеніе и разрывъ іерархіи и мирянъ не могли не отражаться болѣзненно и на мирянскомъ самосознаніи и самочувствіи. Отсюда частыя недоразумѣнія и столкновенія братствъ съ мѣстными церковными властями. „Возстановленіе“ православной іерархіи (іерусалимскимъ патріархомъ Ѳеофаномъ въ 1620 г.) не сразу разрѣшило болѣзненное напряженіе въ Западно-русской Церкви... Ставропигіей пользовались старѣйшія братства, Виленское и Львовское. одно время еще и братства Луцкое, Слуцкое и Кіевское, позже Могилевское. Послѣ Брестскаго собора именно братства становятся опорными точками въ религіозно общественной борьбѣ, становятся очагами литературной полемики и богословской работы. Братства организуютъ школы, открываютъ типографіи, издаютъ книги.., Первыя братскія школы были устроены по греческому образцу. Греческое населеніе въ южнорусскихъ и молдавскихъ городахъ было тогда значительнымъ (здѣсь проходилъ одинъ изъ путей греческаго разсѣянія), и связи съ Константинополемъ были постоянными. Греческое вліяніе во всемъ чувствовалось, слабѣетъ оно только во вторую половину XVII-го вѣка... Во Львовѣ школа была организована извѣстнымъ Арсеніемъ, архіепископомъ Елассонскимъ, впослѣдствіи Суздальскимъ. Греческій языкъ занималъ здѣсь видное мѣсто въ преподаваніи. Учителя назывались „дидаскалами“, ученики „спудеями“. Во Львовѣ, и въ Вильнѣ, и въ Луцкѣ, ученики нерѣдко научались говорить по гречески... Проповѣдники того времени позволяли себѣ приводить библейскіе тексты иногда по гречески, и вообще тогдашній западно-русскій литературный языкъ перегруженъ греческими словами. Въ братскихъ библіотекахъ было довольно много греческихъ книгъ, и въ описяхъ мы встрѣчаемъ и Аристотеля, и Ѳукидида... Весь духъ преподаванія былъ греческимъ. Правда, съ самаго начала къ греческому языку присоединяется и латинскій. Но большинство относи-

лось къ латинской наукѣ сдержано и опасливо, какъ къ опаснымъ „выкруткамъ“ и „софистіямъ“. Очень характеренъ отзывъ З. Копыстенскаго: „латинникове силлогисмовъ и аргументовъ ся учатъ любопрѣтися и единъ другого препирати, а грекове и россове держатъ правую вѣру и доводятъ правды ей зъ писма святого“. Копыстенскаго никакъ не слѣдуетъ сравнивать со старцемъ Филоѳеемъ, и даже и съ Вишенскимъ. По его книгамъ мы можемъ судить, какъ велика была его начитанность и какъ свободно и сознательно распоряжался онъ своимъ матеріаломъ. Копыстенскій хорошо зналъ отеческія творенія, читалъ византійскихъ историковъ и канонистовъ, читалъ и новыя книги о Востокѣ, напр. извѣстную „Турко-Грецію“ Мартина Крузія, читалъ и латинскія книги. Это былъ ученый, не начетчикъ, — но ученый византійскаго типа. Онъ сознательно отвергалъ западную схоластику. Собственно онъ говорилъ объ этомъ почти дословно то-же, что въ свое время Максимъ Грекъ... — Унія была скорѣе актомъ культурно-политическаго, нежели религіознаго самоопредѣленія. Не религіозные и не догматическіе мотивы были рѣшающими въ отступничествѣ іерарховъ. И есть извѣстная психологическая правда въ утвержденіяхъ первыхъ уніатовъ, что они „не мѣняли вѣры“. Имъ казалось, что они мѣняютъ только юрисдикцію, а вѣру латинскую и греческую они считали собственно эквивалентными. (Въ этомъ основная мысль и раннихъ уніатскихъ памфлетовъ: „Унія, албо выкладъ преднѣйшихъ артикуловъ“, Вильна, 1595; Harmonia, albo concordantia wiary, sakramentow y ceremoniy Cerkvi S. Orientalniey z Kosciołem S. Rzymskim, Wilna 1608). Тогда многимъ казалось, что можно оставаться „православнымъ“ и „подъ Римскимъ послушаніемъ“. Во всякомъ случаѣ, въ самомъ соглашеніи была оговорена неслiянность Уніи съ латинской Церковью, — иначе сказать, обрядовая и іерархическая обособленность Уніи; и большаго тогда не требовалъ и кн. Острожскій. Противъ Уніи онъ боролся тогда не потому, что видѣлъ въ ней измѣну вѣры, но потому, что она была проведена потаенно и безъ вѣдома и согласія Константинопольскаго патріарха и внѣ сношеній съ Москвой, почему и не могла имѣть ни общецерковнаго значенія, ни авторитета... Первыхъ устроителей Уніи соблазняла надежда подъ римской властью найти „безмятежный покой“, т. е. защиту польскаго закона. Хотѣлось также освободиться отъ зарубежной власти Константинопольскаго патріарха. Очень привлекало культурное сближеніе и соединеніе съ Западомъ. Въ этомъ отношеніи характеренъ отвѣтъ Ипатія Поцѣя, второго уніатскаго митрополита и одного изъ главныхъ устроителей Уніи, въ письмѣ къ александрійскому патріарху Мелетію Пигасу... „Греческій

берегъ не можетъ быть надежнымъ путемъ жизни вѣчной"... Евангеліе у грековъ искажено, отеческія преданія поруганы и перерваны, святость оскудѣла, — все разстроилось и распалось въ турецкой неволѣ... Въ Александріи вмѣсто Аѳанасія теперь Кальвинъ, въ Константинополѣ Лютеръ, и въ Іерусалимѣ Цвинглій (намекъ на Кирилла Лукариса и на самого Мелетія, учившагося въ Аугсбургѣ). И Поцѣй предпочитаетъ Римъ. На Западѣ теперь „студенецъ правды", чистота вѣры и твердый порядокъ... Еще П. Скарга въ своей кнгѣ O jedności kościoła Bożego pod jednym pasterżem i o greckiem od tej jedności odstąpieniu (Вильна, 1577) говорилъ не столько о догматическихъ разногласіяхъ, сколько о „греческомъ отступленіи" и о славянской отсталости. „Со славянскимъ языкомъ нельзя сдѣлаться ученымъ. На этомъ языкѣ нѣтъ ни грамматики, ни риторики, да и не можетъ быть. Именно изъ-за славянскаго языка у православныхъ нѣтъ иныхъ школъ кромѣ начальныхъ, для обученія грамотѣ. Отсюда общее невѣжество и заблужденіе". И Скарга видѣлъ и указывалъ единственный выходъ въ латинской культурѣ... Защитники славянскаго языка всегда подчеркиваютъ прежде всего его близость къ греческому: „отколь безпечнѣйшая есть речь и увѣреннѣйшая философію и ѳеологію славянскимъ языкомъ писати н зъ грецкого преводити, нежли латинскимъ, который оскудный есть, же такъ реку до трудныхъ, высокихъ и богословныхъ речій недоволный и недостаточный" („предмова" Захаріи Копыстенскаго къ его переводу бесѣдъ Златоуста на посланія ап. Павла, Кіевское изданіе 1623 года)... Такъ съ самаго начала вопросъ объ Уніи былъ поставленъ, какъ вопросъ культурнаго самоопредѣленія. Унія означала самовключеніе въ западную традицію. Это было именно религіозно-культурное западничество. И преодолѣть Унію можно было только чрезъ вѣрность и крѣпость византійскимъ и патристическимъ преданіямъ. Такъ именно и понимали свою задачу первые борцы за православіе въ концѣ XVI и въ началѣ XVII вѣка. (Срв. защиту греческой культуры уже въ брошюрѣ „Ключь царства небесного", 1584 г., которую обычно приписываютъ Герасиму Смотрицкому, и въ „Палинодіи")... Нѣтъ нужды входить въ подробную характеристику писанныхъ или изданныхъ тогда книгъ. Врѐмя было смутное, время междоусобныхъ смутъ и возстаній, время войнъ и набѣговъ, — „великій сполохъ". Послѣ Брестскаго собора польская власть разсматривала непріятіе уніи, какъ отрицаніе существующаго порядка, и полемику противъ нея, какъ противленіе государственному закону. „Греческая вѣра" не была признана закономъ. Авторамъ полемическикъ книгъ не только возражали, ихъ преслѣдовали и наказывали, — а самыя книги отбирались и уничтожались. Въ такихъ усло-

віяхъ трудно было много сдѣлать, трудно было создавать правильную школьную сѣть и систему, налаживать систематическую работу, сохранять ясность и спокойствіе мысли И, однако, сдѣлано было совсѣмъ не мало. Трудно въ достаточной мѣрѣ оцѣнить все историческое значеніе тогдашнихъ изданій... Сперва главными очагами православной самозащиты были Вильна и Острогъ, затѣмъ вскорѣ выдвигается Львовъ, въ началѣ XVII-го вѣка Кіевъ. Измѣняется и та соціальная среда, на сочувствіе и поддержку которой могли опираться православные апологеты. Въ эпоху Курбскаго и Острожскаго это было высокородное шляхетство. Но уже въ слѣдующемъ поколѣніи начинается массовое отпаденіе шляхетскихъ фамилій въ Унію или прямо въ латинство. Большое значеніе все время имѣетъ городская среда. Въ XVII вѣкѣ выступаетъ казачество, „рыцарскіе люди" Войска Запорожскаго... Около 1615 года мы находимъ въ Печерской Лаврѣ какъ бы колонію ученыхъ иноковъ, собранныхъ здѣсь новымъ архимандритомъ Елисеемъ Плетенецкимъ (главнымъ образомъ изъ Львова). Въ томъ же году возникаетъ знаменитое Кіевское братство. Въ Лаврѣ устраивается типографія (была куплена и перевезена Стрятинская типографія Балабановъ), и начиная съ 1617 года выходитъ рядъ изданій — отеческихъ твореній и богослужебныхъ книгъ. Особо нужно назвать Памву Берынду (автора книги: „Лексиконъ славенороссійскій и именъ тълкованіе", 1627 года, былъ родомъ изъ Молдавіи); Тарасія Земку, ученаго издателя литургическихъ книгъ и составителя похвальныхъ „вѣршей"; Лаврентія Зизанія, автора неудачнаго Катихизиса, издавать который авторъ ѣздилъ въ Москву, гдѣ не безъ труда ему удалось очиститься отъ подозрѣній въ неправомысліи, но отпечатанный уже Катихизисъ былъ всетаки сожженъ (1627 г.)... Всѣ они старались работать по греческимъ и славянскимъ матеріаламъ, въ ихъ работѣ чувствуется большое культурное воодушевленіе... Одновременно учреждается Братская школа, при содѣйствіи казаковъ, гетманомъ которыхъ былъ тогда Сагайдачный, человѣкъ школьнаго образованія и культурныхъ вкусовъ („шолъ потомъ до Острога, до на къ уцтивыхъ которыи тамъ квитли")... Объ этой школѣ Кіевскіе братчики такъ писали въ Москву: „и училище отрочатомъ православнымъ милостію Божіею языка славено-росскаго, еллино-греческаго и прочіихъ дидаскаловъ великимъ иждивеніемъ устроихомъ, да не отъ чуждаго источника піюще, смертоноснаго яда западныя схизмы упившеся, ко мрачно темнымъ римляномъ уклонятся". Въ этой связи умѣстно отмѣтить, что въ своихъ изданіяхъ тогдашніе дѣятели очень охотно пользуются разговорнымъ языкомъ („русскимъ діалектомъ"), т. к. книжный славянскій не всѣмъ былъ легко понятенъ. Можно догады-

ваться даже, что и въ храмовомъ богослуженіи иногда употребляли современное нарѣчіе (срв. Постную Тріодь 1627 года). Того же пріема держался и П. Могила... Изъ оригинальныхъ трудовъ кіевскихъ писателей этого времени всего значительнѣе „Палинодія“ Захаріи Копыстенскаго (съ 1624 года Печерскій архимандритъ, преемникъ Плетенецкаго). Это былъ отвѣтъ на книгу Л. Кревзы: Obrona jedności cerkiewney (Вильна, 1617). Копыстенскій развиваетъ въ своей книгѣ „восточное“ пониманіе церковнаго единства и съ большимъ искусствомъ обосновываетъ его отъ Писанія и отъ отцовъ. Чувствуется большое и свободное знаніе матеріала, эта была работа многихъ лѣтъ. Отчасти Копыстенскій пользовался и книгой Марка Антонія, но весь матеріалъ проработалъ заново. Книга написана спокойно и отчетливо. Въ свое время она издана не была врядъ ли случайно. Копыстенскій рано умеръ. Его преемникъ на Печерской архимандріи былъ человѣкъ уже совсѣмъ другого духа. Это былъ Петръ Могила. Книга Копыстенскаго не могла ему не показаться слишкомъ рѣзкой и прямолинейной... Впрочемъ не слѣдуетъ преувеличивать рѣзкость переворота. Настроенія мѣнялись скорѣе постепенно. По необходимости обращались къ западнымъ книгамъ. Новое поколѣніе проходило уже вполнѣ западную школу. Привлекалъ и западный, латинскій примѣръ... Кажется, и самъ Елисей Плетенецкій слѣдовалъ западному примѣру и задумывалъ создать православный орденъ (по чину Василія Великаго) для борьбы съ Уніей, — не случайно, возстанавливая общежитіе въ Лаврѣ, онъ вводитъ здѣсь уставъ Василія Великаго, а не болѣе обычный Студійскій... Латинскіе мотивы встрѣчаемъ и у другихъ членовъ Печерскаго кружка, иногда изъ греческихъ источниковъ. Такъ Тарасій Земка въ своихъ литургическихъ работахъ пользовался книгой извѣстнаго Гавріила Севира о таинствахъ (вышла въ Венеціи, 1600), здѣсь вліяніе западныхъ воззрѣній сказывается очень ясно. Въ частности здѣсь встрѣчаемъ уже μετουσίωσις, — Земка перевелъ: „преложеніе существъ“... У другихъ писателей того времени латинское вліяніе сказывалось еще рѣзче. Въ этомъ отношеніи особенно характеренъ образъ Кирилла Транквилліона Старовецкаго. Въ его „Зерцалѣ богословія“ (издано въ Почаевѣ уже въ 1618 г.) чувствуется вѣяніе томизма, отчасти платоническіе мотивы. Эта книга, какъ и его „Учительное Евангеліе“ (1619), были встрѣчены недоброжелательно и осуждены, въ Кіевѣ и въ Москвѣ, „за еретическіе составы“, что не помѣшало ихъ распространенію и популярности. Самъ Кириллъ впослѣдствіи перешелъ въ Унію... Вполнѣ томистическій характеръ имѣетъ книга „О душѣ“ другого писателя той же эпохи, Кассіана Сако-

вича, тоже отпавшаго въ Унію. Одно время онъ училъ въ въ Кіево-братскомъ училищѣ.

5. Есть что то загадочное и двусмысленное въ образѣ Петра Могилы. Трудно понять, былъ ли онъ искреннимъ ревнителемъ православія или скорѣе искуснымъ соглашателемъ... Между тѣмъ его историческое вліяніе было рѣшающимъ. И съ основаніемъ его именемъ обозначаютъ цѣлую эпоху въ исторіи Западно-русской церкви и культуры... Могила былъ врядъ ли не самымъ сильнымъ и властнымъ изъ западно-русскихъ церковныхъ дѣятелей XVII-го вѣка. У него былъ подлинный державный паѳосъ, умѣніе и охота властвовать и побѣждать. Сынъ молдавскаго господаря, „воеводичъ земель молдавскихъ“, онъ и въ званіи Кіевскаго митрополита оказался всего скорѣе господаремъ, правителемъ скорѣе, чѣмъ пастыремъ... Точно не знаемъ, гдѣ учился Могила. Всего вѣроятнѣе, что въ Замойской академіи. Во всякомъ случаѣ, воспитанъ онъ былъ вполнѣ въ западномъ, т. е. въ польскомъ духѣ. М. б., на короткое время побывалъ онъ и въ Голландіи. Это былъ убѣжденный западникъ, западникъ по вкусамъ и привычкамъ. Послѣ смерти отца опекунами Петра Могилы были извѣстный канцлеръ Ст. Жолкѣвскій, а потомъ гетманъ Ходкевичъ. У Могилъ вообще были крѣпкія и родовыя связи въ польскомъ аристократическомъ обществѣ. Сочувствіе и содѣйствіе польскихъ магнатовъ впослѣдствіи не мало помогло Могилѣ въ его начинаніяхъ... Въ очень и очень молодые годы Могила оказывается Печерскимъ архимандритомъ, — повидимому, именно для этого онъ вообще и поступилъ въ Лавру; кандидатура его въ архимандриты была подсказана Польскимъ правительствомъ. И сразу же Могила сталъ дѣйствовать по своему. Всего яснѣе и рѣзче это сказалось въ устроеніи Лаврскаго училища. По замыслу Могилы это должна была быть латино-польская школа. И Могила создавалъ ее не только рядомъ, но и въ противовѣсъ уже существовавшему Братскому и славяно-греческому училищу. Потому такъ и встревожились въ Кіевѣ. „Отъ неученыхъ поповъ и казаковъ веліе было негодованіе: на што латинское и польское училище заводите, чего дотуду не было, и спасались. Было хотѣли самаго Петра Могилу и учителей до смерти побити, едва ихъ уговорили“. Такъ разсказываетъ современникъ (Сильвестръ Коссовъ). Изъ этого столкновенія и спора побѣдителемъ вышелъ Могила. Братчикамъ пришлось признать его „старшимъ братомъ, опекуномъ и фундаторомъ того святаго братства, обители и школъ“, и передать братское училище въ его вѣдѣніе. Братская школа растворилась во вновь заведенной, въ новой латино-польской „коллегіи“, которая и была вскорѣ перемѣщена изъ Лавры въ Братскій монастырь...

Программа этой новой школы была взята изъ іезуитскихъ школъ. И для преподаванія были привлечены и вызваны въ Кіевъ латинскіе выученики, — Исаія Трофимовичъ Козловскій, первый ректоръ Кіевскихъ школъ, и Сильвестръ Коссовъ, первый префектъ, оба учились, повидимому, въ Люблинской іезуитской коллегіи, а потомъ въ Замойской академіи (м. б., и въ Вѣнѣ, въ Цесарской академіи). Одновременно была учреждена „коллегія" и въ Винницѣ (нѣсколько позже была перенесена въ Гощанскій или Гойскій монастырь на Волыни). Можно догадываться, что у Могилы былъ планъ раскинуть по всему краю сѣть латино-польскихъ школъ для православныхъ, создать нѣчто вродѣ церковно-учебнаго ордена, съ Кіевской коллегіей или „академіей" во главѣ (срв. „Піарскій" орденъ, Ordo piarum scholarum)... Могила и его сподвижники были откровенными и рѣшительными западниками. Они стремились объединить русскихъ и не-русскихъ за единой культурной работой, въ единой психологіи и культурѣ... И та глухая, но очень напряженная борьба, которую мы все время наблюдаемъ вокругъ всѣхъ начинаній и предпріятій Могилы, означаетъ именно эту встрѣчу и столкновеніе двухъ религіозно психологическихъ и религіозно-культурныхъ установокъ или оріентацій, — западнической и эллинославянской... Могила не былъ одинокъ въ своихъ замыслахъ и затѣяхъ. У него было много друзей, — это было новое поколѣніе, прошедшее западную школу, для котораго именно Западъ, а не востокъ былъ своимъ. И были поводы подозрѣвать, что это западничество есть своеобразное уніатство, скрытый романизмъ. Во всякомъ случаѣ, представители этой западнической оріентаціи все снова и снова сговаривались и совѣщались съ уніатами, въ расчетѣ создать такой компромиссъ, на которомъ могли бы согласиться обѣ спорющія стороны. Не разъ выдвигался планъ соединить уніатовъ и „дизунитовъ" подъ властью особаго и единаго западно русскаго патріарха, который былъ бы сразу въ общеніи и съ Константинополемъ, и съ Римомъ. И въ патріархи латино-уніатская партія всегда выдвигала именно Могилу, врядъ ли безъ его вѣдома. Рутскій считалъ, что онъ вполнѣ „расположенъ" къ Уніи. Дѣйствительно, догматическихъ возраженій противъ Рима у Могилы не было. Онъ лично былъ уже какъ бы въ догматическомъ единомысліи съ Римомъ. Потому такъ легко и свободно онъ и обращался съ латинскими книгами. Именно то, что онъ находилъ въ нихъ, он и принималъ за православіе, какъ древнее преданіе. Для него стоялъ только вопросъ юрисдикціи. И въ рѣшеніи этого вопроса рѣшающими были мотивы тактики и политики церковной, мотивы „успокоенія", т. е. церковно-политическаго мира и благостоянія, даже благосостоянія и

благоустройства. Здѣсь все казалось условнымъ, все могло быть условлено и обусловлено... Не случайно былъ Могила близокъ съ Мелетіемъ Смотрицкимъ, въ годы его восточной „перегринаціи“. И у Смотрицкаго были основанія ожидать сочувствіи и содѣйствія отъ Могилы и отъ самого митрополита Іова Борецкаго въ его уніональныхъ планахъ. Смотрицкій былъ однимъ изъ архіереевъ Θеофановскаго посвященія. Въ исторію общей культуры онъ входитъ какъ авторъ „грамматики славянскія“, очень замѣчательной для того времени (1619). Свою церковную дѣятельность онъ началъ, какъ ярый боецъ противъ Уніи. Достаточно отмѣтить его „Плачъ“ Θρῆνος to jest Lament (1610), — книга написана съ болшимъ возбужденіемъ и остротой. Позже у Смотрицкаго возникаютъ какія то сомнѣнія, въ связи съ доктринальными разногласіями въ средѣ православныхъ полемистовъ. Онъ отправляется на Востокъ. На пути въ Константинополь онъ совѣщается въ Кіевѣ съ Митрополитомъ и получаетъ его согласіе и благословеніе просить у патріарха отмѣны братскихъ ставропигій. Встрѣча съ Кирилломъ Лукарисомъ не успокоила, но еще болѣе смутила Смотрицкаго, — онъ прочелъ въ Константинополѣ его извѣстный катихизисъ. „Изъ краевъ восточныхъ“ онъ возвращается съ намѣреніемъ добиваться соглашенія съ уніатами. Въ начавшихъ переговорахъ принимаютъ живое участіе и Могила, и митрополитъ Іовъ. Съ полнымъ довѣріемъ, какъ единомышленникамъ, Смотрицкій посылаетъ имъ свою „Апологію“ (Apologia peregrynacyi do krajèw wschodnick, Derm. 1628) и не встрѣчаетъ какъ будто возраженій. На соборномъ совѣщаніи въ Гродкѣ весной 1628-го года соображенія Смотрицкаго о разностяхъ между Римомъ и Востокомъ были приняты со вниманіемъ, и снова безъ возрожденій. Обостреніе на осеннемъ соборѣ 1628 г. въ Кіевѣ, когда Смотрицкому пришлось принести формальное покаяніе и отречься, было вызвано во всякомъ случаѣ не Могилой и не митрополитомъ, — они сами подпали подъ подозрѣніе. „Апологія“ же была тогда сожжена публично. Разошлись Могила и Смотрицкій въ образѣ дѣйствій, не въ образѣ мысли, — при томъ не безъ сторонняго давленія; уніатскіе авторы говорили о „страхѣ казаковъ“... Въ очень двусмысленной обстановкѣ совершилось и вступленіе Могилы на Кіевскую митрополію. Въ апрѣлѣ 1632 г. умеръ Сигизмундъ III. Православнымъ удалось воспользоваться королевской элекціей для того, чтобы провести на сеймѣ „Пункты успокоенія религіи греческой“, и получить на нихъ согласіе новаго короля Владислава. Это было очень чувствительное пріобрѣтеніе, какъ бы ни были впослѣдствіи практически урѣзаны эти „пункты“ 1632 года. Въ частности было разрѣшено замѣстить епископскія каѳедры, въ томъ

числѣ Кіевскую. Здѣсь была явная двусмысленность. Ибо въ дѣйсвительности всѣ каѳедры были заняты, епископами Ѳеофановскаго посвященія. Польскій законъ ихъ не зналъ и не признавалъ. Вѣдь въ свое время эти поставленія были совершены тайно, безъ всякой публичности и огласки, какъ бы крадучись, въ ночное время, въ неосвященномъ храмѣ, чтобы не помѣшали. Впрочемъ, на дѣлѣ польская власть какъ будто примирилась съ совершившимся фактомъ. Но теперь и съ православной стороны не было сдѣлано никакой попытки легализовать уже существующую іерархію. Напротивъ, всѣ прежніе епископы должно были оставить свои каѳедры и сдать ихъ новымъ „упривиллегованнымъ" избранникамъ. Не потому только, что они были нелегальными, не имѣли королевскаго утвержденія. Гораздо важнѣе другое. „Привеллегій" добились теперь представители противоположной церковно-политической оріентаціи, и они вовсе не имѣли интереса закрѣплять легализаціей положеніе своихъ противниковъ. Въ сущности, „возстановленіе" православнаго епископата на основаніи „пунктовъ" 1632 года было упраздненіемъ и отмѣной Ѳеофановой іерархіи... Въ спѣшномъ порядкѣ (и при томъ самими сеймовыми депутатами, а не на мѣстныхъ епархіальныхъ собраніяхъ) были выбраны новые епископы, и утверждены королемъ. Могила былъ избранъ митрополитомъ, и князь А. Пузина въ Луцкъ, — оба принадлежали къ полонофильской аристократіи, и оба участвуютъ въ ближайшіе годы въ уніональныхъ переговорахъ и сговорахъ, вмѣстѣ съ Адамомъ Киселемъ... Могила не расчитывалъ на мирный пріемъ въ Кіевѣ. Вѣдь въ Кіевѣ былъ митрополитъ. Это былъ Исаія Копинскій, въ свое время рукоположенный патр. Ѳеофаномъ въ Перемышль и переизбранный въ Кіевѣ послѣ смерти Борецкаго. Повидимому Могила уже сталкивался съ Исаіей, по вопросу о заведеніи латинской коллегіи, еще раньше во время переговоровъ со Смотрицкимъ... Поэтому хиротонія Могилы была назначена во Львовѣ; совершалъ ее, кажется, волошскій митрополитъ. Въ то же время Могила просилъ патріаршаго утвержденія, Кириллъ Лукарисъ далъ ему и званіе „экзарха святаго апостольскаго Константинопольскаго ѳрону". Съ такимъ двойнымъ авторитетомъ „упривиллегованнаго" митрополита и патріаршаго экзарха, Могила явился въ Кіевъ. У него было здѣсь не мало единомышленниковъ. Но ему пришлось выдержать и очень непріятную борьбу со своимъ „деградованнымъ" предмѣстникомъ, котораго нужно было удалять не только силою, но именно прямымъ насиліемъ. Споръ и борьба продолжались и дальше. Это не былъ только споръ о власти, это былъ именно споръ объ общей церковно-культурной и церковно-политической оріентаціи,

Исаія, человѣкъ простой и сильной вѣры, отчасти напоминаетъ Вишенскаго. Онъ весь въ преданіяхъ восточнаго богословія и аскетики, и ко „внѣшней мудрости“ относился весьма недоброжелательно и недовѣрчиво. „Инъ бо есть разумъ міра сего, инъ же духовенъ. Духовнаго бо разума отъ Пресвятаго Духа учишася вси святіи и просвѣтишася яко солнце въ мірѣ. Днесь же не отъ Духа Свята, но отъ Аристотеля, Цицерона, Платона и прочихъ языческихъ любомудрцевъ разума учатся. Сего ради до конца ослѣпоша лжею и прельстишася отъ пути праваго въ разумѣ. Святіи заповѣдей Христовихъ и умнаго дѣланія учишася, сіи же точію словесъ и глаголаній учатся; внутрь души мракъ и тма, на языцѣ жъ вся ихъ премудрость“... Это сразу и о латинянахъ, и еще больше о новой оріентаціи православныхъ ... „Алфавитъ духовный“ Исаіи Копинскаго (или „Лѣстница духовнаго по Бозѣ жительства“) и „Православное Исповѣданіе“ Петра Могилы, — это очень показательная антитеза. И въ этомъ источникъ споровъ о власти ... Въ званіи митрополита Могила съ новой настойчивостью продолжалъ осуществлять свою церковно-культурную программу. Это была дѣятельность организатора прежде всего. И она привела къ осязательнымъ результатамъ. Всего важнѣе, конечно, организація школы. Очень важно было и составленіе „Православнаго Исповѣданія“ по латинскимъ источникамъ и въ противовѣсъ исповѣданію Кирилла Лукариса. Возобновилась и работа по пересмотру и изданію богослужебныхъ книгъ. Здѣсь прежде всего нужно назвать Λίθος, изданный подъ псевдонимомъ Евсевія Пимена въ 1664-мъ году. Это былъ отвѣтъ перешедшему въ латинство Кассіану Саковичу въ защиту восточнаго обряда и православнаго богослуженія вообще. Здѣсь собранъ большой литературный матеріалъ, преимущественно изъ латинской литературы. Въ 1646-мъ году вышелъ знаменитый требникъ или „Евхологіонъ“, въ которомъ отдѣльные чины и послѣдованія сопровождаются пояснительными статьями. Эти статьи взяты обычно z lacinskiey agendy, т. е. изъ римскаго „Ритуала“ папы Павла V-го. Отсюда довольно острая латинизація обряда, — на это обращали вниманіе даже уніаты. Впрочемъ, не Могила первый началъ эту латинизацію, — латинскіе литургическіе мотивы и идеи усваивались уже и раньше, и усваивались постепенно. Могила выдѣляется только своей настойчивостью и послѣдовательностью. Повидимому, у Могилы въ рукахъ былъ хорватскій переводъ „Ритуала“, сдѣланный далматинскимъ іезуитомъ Кассичемъ (изд. въ Римѣ, 1637). Это позволяетъ и все его предпріятіе связывать съ иллирійскимъ уніатствомъ (откуда приходитъ позже Крижаничъ)... Трудно дать четкую характеристику Петра Могилы. Есть что то нечеткое въ самомъ его образѣ

и во всѣхъ его дѣлахъ. Онъ сдѣлалъ много. При немъ Западно русская Церковь выходитъ изъ той растерянности и дезорганизаціи, въ которыхъ она страдала со времени Брестскаго собора. И вмѣстѣ съ тѣмъ все пронизано чуждымъ, латинскимъ духомъ... Это была острая романизація Православія, латинская псевдоморфоза Православія. На опустѣвшемъ мѣстѣ строится латинская и латинствующая школа, и латинизиціи подвергается не только обрядъ и языкъ, но и богословіе, и міровоззрѣніе, и самая религіозная психологія. Латинизируется самая душа народа. Эта внутренняя интоксикація религіознымъ латинизмомъ, этотъ „крипто-романизмъ" былъ врядъ ли не опаснѣе самой Уніи. Обычно дѣлается оговорка, что „чистота вѣры" при этой „романизаціи" не пострадала. Вѣрнѣе сказать такъ: при всемъ этомъ внутреннемъ латинизмѣ была удержана каноническая независимость. Страннымъ образомъ, латинизировались часто именно ради внѣшней національно-политической борьбы съ Римомъ. Но внутренняя свобода и независимость были потеряны, и было утрачено и самое мѣрило для самопровѣрки... Восточныя связи были перерваны. Утверждается чуждая и искусственная, не-органическая традиція, и она какъ бы перегораживаетъ творческіе пути... Невѣрно винить въ этомъ одного Могилу, процессъ начался до него, и самъ Могила скорѣе выражалъ духъ времени, чѣмъ прорубалъ новые пути. Однако, именно онъ сдѣлалъ больше другихъ для того, чтобы этотъ „крипто-романизмъ" укрѣпился и удержался въ жизни Западно-русской Церкви.

6. „Православное Исповѣданіе", это основной и самый выразительный памятникъ Могилянской эпохи. Трудно точно сказать, кто былъ авторомъ или составителемъ этого „катихизиса", — обычно называютъ самого Могилу, или Исаію Козловскаго, — это была скорѣе коллективная работа. „Катихизисъ" предназначался прежде всего для яснаго разграничнія съ протестантизмомъ, въ связи съ изданнымъ въ 1633 году „исповѣданіемъ" Кирилла Лукариса, о которомъ въ эти годы идетъ смута и волненіе по всему Востоку. Въ 1638 г. и самъ Лукарисъ, и его „исповѣданіе" были осуждены на соборѣ въ Константинополѣ (не безъ Римскаго содѣйствія и вліянія). На Украинѣ смущеніе началось много раньше, нужно припомнить уже тревогу Мелетія Смотрицкаго... Въ 1640 году „Православное Исповѣданіе" было представлено Петромъ Могилой на сужденіе и одобреніе собора въ Кіевѣ. Уже здѣсь обозначились нѣкоторыя разногласія, въ частности по вопросу о загробной судьбѣ и пути душъ (вопросъ о „земномъ раѣ" и о чистилищѣ), еще о возникновеніи души. Могила защищалъ креаціонизмъ и, повидимому, прямо говорилъ о чистилищѣ. Кромѣ того долго

спорили о времени преложенія Святыхъ Даровъ. Характерно, что первоначально „Православное Исповѣданіе“ было составлено по латыни. Вѣдь оно назначалось для богослововъ и богословствующихъ... Въ 1642 году „Испвѣданіе“ снова подвергалось обсужденію и пересмотру на „соборѣ“ (вѣрнѣе назвать его совѣщаніемъ) въ Яссахъ созваномъ по иниціативѣ молдавскаго воеводы Василія Лупула, близкаго съ Могилой. Изъ Константинополя были присланы сюда со званіемъ патріаршихъ экзарховъ Порфирій Никейскій и Мелетій Сиригъ, одинъ изъ самыхъ значительныхъ греческихъ богослововъ XVII-го вѣка. Именно Мелетій Сиригъ и выдвинулъ рядъ общихъ и частныхъ возраженій. Онъ перевелъ „исповѣданіе“ по гречески и въ своемъ переводѣ сдѣлалъ чувствительныя измѣненія и поправки. Повидимому, Могила не былъ удовлетворенъ новой редакціей. Во всякомъ случаѣ, „Исповѣданіе“ не было издано въ Кіевѣ, а вмѣсто того въ 1645 году выпущенъ былъ т. наз. „малый Катихизисъ“ Могилы, сразу по польски и на мѣстномъ нарѣчіи, — „Zebranie krotkiey nauki o artykulach wiary prawoslawno katholickiey chrzescianskiey“, — гдѣ далеко не всѣ поправки Сирига были приняты къ исполненію. Впрочемъ, этотъ „малый Катихизисъ“ былъ предназначенъ для другой среды, dla cwiszenia Mlodzi, — потому и языкъ былъ избранъ разговорный... „Православное Исповѣданіе“ по-гречески было издано только въ 1667 въ Голландіи, и вторично съ латинскимъ переводомъ въ Лейпцигѣ въ 1695 г. Съ этого именно изданія сдѣланъ и словено-россійскій переводъ, напечатанный въ Москвѣ съ благословеніа патр. Адріана въ 1696-мъ году, — „малый Катихизисъ“ былъ переизданъ въ Москвѣ уже въ 1649... Не подлежитъ никакому сомнѣнію, что „Исповѣданіе“ составлено по латинскимъ книгамъ и схемамъ. Это видно уже въ самомъ планѣ книги, въ ея раздѣленіи на три части: о вѣрѣ, о надѣждѣ, о любви, — т. е. по тремъ т. наз. „богословскимъ“ добродѣтелямъ; опять таки, вѣроученіе излагается въ порядкѣ объясненія Символа вѣры, нравоученіе подъ видомъ объясненія Молитвы Господней, Заповѣдей Блаженства и Десятисловія Моисеева. Конечно, составитель имѣлъ подъ рукою не одинъ только единственный латинскій образѣцъ. Во всякомъ случаѣ, онъ пользовался постоянно „Римскимъ Катихизисомъ“ (по гречески переведенъ и изданъ уже 1532-мъ) еще „Суммой“ или большимъ Катихизисомъ Петра Канизія, „Компендіемъ“ или малымъ Катихизисомъ П. Сото, О. Р. Нѣтъ надобности перечислять и отмѣчать всѣ отдѣльные случаи заимствованія или подражанія. Всего важнѣе, что именно въ цѣломъ „Православное Исповѣданіе“ есть только какъ бы „приспособленіе“ или „адаптація“ латинскаго матеріяла и изложенія. Въ сущности,

это есть одно изъ анти-протестантскихъ вѣроизложеній, которыхъ такъ много явилось и было издано въ эпоху контр-реформаціи или Барокко. „Православное Исповѣданіе“ во всякомъ случаѣ гораздо больше связано съ римско-католической литературой, чѣмъ съ духовной жизнью Православія. Отдѣльныя римскія ученія здѣсь отвергаются, напр. о папскомъ приматѣ. Общій стиль остается все же римскимъ. Его не измѣнила и цензура Мелетія Сирига, — вѣдь и самъ онъ учился въ латинской школѣ, въ Падуѣ (это обычное мѣсто обученія грековъ въ XVII в.), и придерживался Беллармина... Съ „Православнымъ Исповѣданіемъ“ поучительно сопоставить другіе литературные опыты сподвижниковъ Могилы. Всего интереснѣе въ этомъ отношеніи „Экзегезисъ“ Сильвестра Коссова, изданный въ защиту православныхъ латинскихъ школъ (1635), и его же „Дидаскалія албо наука о седми сакраментахъ“ (1637). На подозрѣнія римскихъ противниковъ въ протестентизмѣ Коссовъ спѣшитъ отвѣтить на языкѣ латинскаго богословія. Много говоритъ о загробной судьбѣ душъ человѣческихъ, затѣмъ о таинствахъ. Въ отдѣлѣ о таинствахъ Коссовъ пользуется извѣстной книгой П. Аркудія. Именно въ этомъ отдѣлѣ особенно чувствительны и очевидны латинизмы: различеніе „матеріи“ и „формы“ таинствъ: „транссубстанціація“; „установительныя слова“, какъ „форма“ Евхаристіи; „сокрушеніе“, какъ матеріи таинства покаянія... Этой литургической догматикѣ соотвѣтствовала и литургическая практика, закрѣпленная и отчасти вновь введенная въ Евхологіи П. Могилы (здѣсь слѣдуетъ отмѣтить измѣненіе формулы отпущенія въ чинѣ исповѣданія на: „и азъ недостойный іерей“... вмѣсто прежняго безличнаго: „отпущаются“ — еще Елеосвященіе, какъ ultima unctio). — Въ слѣдующемъ поколѣніи латинское вліяніе становится еще глубже, латинскіе связи и навыки крѣпнутъ. Во времена Могилы Кіевская Коллегія еще не была богословской школой, — привилей Владислава IV отъ 18 марта 1635 года обуславливалъ самое дозволеніе школъ требованіемъ, чтобы преподаваніе не простиралось дальше философіи, ut humaniora non ultra Dialecticam et Logicam doceant... И дѣйствительно, до самаго почти конца XVII-го вѣка богословіе не преподавалась, какъ особая дисциплина, — отдѣльныя богословскія темы входили и захватывались въ курсахъ философіи... Но и весь планъ общаго образованія былъ снятъ съ іезуитскаго образца, и учебники были приняты тѣ же, начиная Альваромъ и кончая Аристотелемъ и Аквинатомъ. Весь распорядокъ школьной жизни, всѣ пріемы и средства преподаванія были тѣ же, что и въ Коллегіяхъ или Академіяхъ иностранныхъ. Языкъ преподаванія былъ латинскій, и всего хуже было поставлено преподаваніе греческаго... Та-

кимъ образомъ усваивались и перенимались не только отдѣльныя схоластическія мнѣнія или взгляды, но и самая психологія и душезный строй. Конечно, это была не „средневѣковая схоластика", но — возрожденная схоластика контр-реформаціионной эпохи, сразу и „ложно классицизмъ" — Тридентинская схоластика, богословское Барокко... Кругозоръ Кіевскихъ профессоровъ и школяровъ въ XVII-мъ вѣкѣ не былъ узкимъ... Однако, вѣдь Барокко въ цѣломъ есть именно упадочная и нетворческая эпоха... Середина XVII-го вѣка на Украинѣ была временемъ очень тяжелымъ. „И Кіевскій Коллегіумъ умалился, сталъ какъ малый Закхей" (выраженіе Лазаря Барановича). Запустѣвшая и разоренная школа была возстановлена уже въ 70-хъ годахъ, въ ректорство Варлаама Ясинскаго, бывшаго затѣмъ Кіевскимъ митрополитомъ. Самъ Варлаамъ учился за рубежомъ, въ Ельбингѣ, Оломоуцѣ, въ Краковской академіи... Другіе учились въ Ингольштадтѣ, въ іезуитской академіи, и въ самомъ Римѣ, въ греческой коллегіи св. Аѳанасія. Изъ за смуты многіе уходили за-рубежъ. Но въ эту эпоху обученіе въ іезуитскихъ школахъ было связано съ обязательнымъ принятіемъ Уніи. И о многихъ изъ Кіевскихъ дѣятелей конца XVII го и начала XVIII-го в. в. мы знаемъ прямо и достовѣрно, что въ годы ученія они дѣйствительно переходили „въ Римское послушаніе". Въ частности это извѣстно о Стефанѣ Яворскомъ, — въ уніи его звали Станиславомъ. Любопытно, что современный іезуитскій наблюдатель такъ прямо и называетъ академическій Братскій монастырь уніатскимъ. „Много есть монаховъ уніатовъ, или близкихъ къ Уніи, еще больше такихъ, что имѣютъ наилучшее мнѣніе о насъ, — sunt multi monachi vel uniti, vel unioni proximi, plurimi de rebus nostris optime sentientes... Въ Кіевѣ есть цѣлый монастырь изъ одніхъ уніатовъ, — Kyoviae unum totum monasterium est unitorum" (изъ письма московскаго іезуита, о. Емиліана, 1699 г)... Съ этимъ отзывомъ совпадаетъ рѣзкій откликъ извѣстнаго Досиѳея, патріарха Іерусалимскаго (писано въ 1686 г.). „Въ той странѣ, глаголемая Казацкая земля, суть нѣціи, иже въ Римѣ и Польшѣ отъ латиновъ научени и бяху архимандриты, игумены и прочитаютъ неподобныя мудрованія въ монастыряхъ, и носятъ іезуитскія ожерелья... Да будетъ повелѣно, дабы по смерти предреченныхъ архимандритовъ и священниковъ, уже отъ сихъ, иже ходятъ учиться въ папежскія мѣста, архимандритовъ, игуменовъ и епископовъ не поставлять"... Въ послѣдующіе годы Досиѳеей особенно смущался о Стефанѣ Яворскомъ, обвинялъ его въ латинствѣ, и требовалъ отъ него прямого отказа отъ притязаній на Московское патріаршество. И вообще Досиѳей настаивалъ, „чтобы въ патріархи не былъ выбранъ грекъ, или иныя какія по-

роды человѣкъ. сирѣчь или отъ малыя или бѣлыя Россіи, которые вскормилися и учатся въ странахъ и школахъ латинскихъ и полонскихъ"... „Зане совокуплени съ латинами и пріемлютъ многіе нравы и догматы оныхъ", заключаетъ Іерусалимскій патріархъ... Объ этихъ перенятыхъ у латиновъ „нравахъ" и „догматахъ" мы можемъ судить какъ по сохранившимся записямъ лекцій или уроковъ, преподанныхъ въ Кіевской коллегіи въ разные годы, такъ и по литературнымъ трудамъ наставниковъ и питомцевъ этой коллегіи. Достаточно нѣсколькихъ именъ. Іоанникій Галятовскій (ректоръ въ 1658—1662), писатель очень производительный, проповѣдникъ и полемистъ, и самъ не скрываетъ, что работаетъ по латинскимъ пособіямъ, приспособляя ихъ для своихъ цѣлей. Къ одному изъ своихъ проповѣдническихъ сборниковъ, „Ключъ разумѣнія", Галятовскій приложилъ краткое руководство о составленіи проповѣдей: „Наука короткая албо способъ зложеня казаня" (первое изд. 1659, въ послѣдующихъ расширено). Для Галятовскаго такъ характеренъ этотъ упадочный классицизмъ, вся эта натянутая и напыщенная риторическая символика въ толкованіи и выборѣ текстовъ, „съ ѳемами да наррацыями". Особенно характеренъ совѣтъ „читать книги о звѣряхъ, птицахъ, гадахъ, рыбахъ, деревахъ, травахъ, камняхъ, о разныхъ водахъ, которыя въ моряхъ, рѣкахъ и колодцахъ находятся, узнавать ихъ натуру, свойства и отличія, и то себѣ отмѣчать и примѣнять къ той рѣчи, которую хочешь сказывать". Это загружало рѣчь мнимыми аналогіями и примѣрами. Еще Мелетій Смотрицкій издѣвался надъ привычкой православныхъ проповѣдниковъ повторять латино-польскіе образцы. „Одинъ на каѳедру съ Оссоріемъ, другой съ Фабриціемъ, а третій со Скаргою". Всего сильнѣе и привлекательнѣе былъ примѣръ Ѳомы Млодзяновскаго, польскаго проповѣдника XVI го вѣка... Правда, Галятовскій рѣзко споритъ и состязается съ іезуитскими полемистами, но споръ касается только отдѣльныхъ вопросовъ (о папской власти, еще объ исхожденіи Духа Святаго), стиль же богословствованія остается у Галятовскаго римскій. Еще болѣзненнѣе это чувствуется у Лазаря Барановича (ректоръ въ 1650—1658, позже Черниговскій архіепископъ). Онъ тоже борется съ іезуитской пропагандой и отвѣчаетъ на спорныя темы (см. его Nowa miara starey Wiary, 1676). Но по типу мысли и слова онъ вполнѣ остается въ предѣлахъ польскаго Барокко. „Обиліе остротъ и игра словами", — „концепты" и „перлки", то-есть, выдумки и забавки, — это характерно не только для его литературной манеры, но и для его манеры или навыка мысли. „Тогда не считалось неприличнымъ святыя преданія Церкви мѣшать съ баснословіями миѳологическими"... Назовемъ еще Антонія Радивилловскаго, со-

ставлявшаго свои „предики“ или „казанія“ по такимъ же латинскимъ образцамъ. Книга его „Огородокъ Маріи Богородицы“ (1676) вполнѣ укладывается въ рядъ тогдашнихъ многочисленныхъ латинскихъ риторическихъ и аллегорическихъ упражненій на Маріанскія темы... Особо стоятъ въ ряду тогдашнихъ южно-русскихъ дѣятелей два прусскихъ выходца, оба изъ Кролевца, или Кенигсберга, прошедшіе протестантскую школу. Это были Иннокентій Гизель, Печерскій Архимандритъ, преподававшій одно время философію въ Кіевской коллегіи (его Opus totius philosophiae, 1645—1647, остался въ рукописи), и Адамъ Зерникавъ, авторъ знаменитаго трактата De processione Spiritus Sancti (изданъ уже много позже Самуиломъ Миславскимъ, въ Кенигсбергѣ, 1774—1776). Образъ Зерникова очень интересенъ. Зерникавъ приходитъ въ Православіе черезъ ученое изслѣдованіе преданій вѣры и богословія. Въ Черниговѣ онъ оказывается послѣ долгихъ ученыхъ или учебныхъ странствій по западнымъ краямъ (работалъ въ Оксфордѣ и въ Лондонѣ). Его книга и до сихъ поръ остается полезнымъ пособіемъ, какъ цѣнный сводъ умѣло и внимательно собраннаго матеріала... Изъ ряда Кіевскихъ книжниковъ XVII-го вѣка нужно выдѣлить по исторической значительности двоихъ. Это, во-первыхъ, св. Димитрій Ростовскій (1651—1709). Его главный трудъ — Житія святыхъ (первое изданіи выходило въ 1689—1705 г.г.). Составлены они, главнымъ образомъ, по западнымъ источникамъ. За основу для работы былъ принятъ латинскій сборникъ Л. Сурія, Vitae sanctorum Orientis et Occidentis, 7 томовъ, 1573—1586, — это латинская обработка Метафрастовыхъ житій. Пользовался св. Димитрій и вышедшими томами Acta Sanctorum въ изданіи болландистовъ, еще „Анналами“ кард. Баронія (въ обработкѣ Скарги), но особенно польскимъ сборникомъ житій П. Скарги, Żywoty swiętych, — вліяніе Скарги очень чувствуется въ самомъ языкѣ и стилѣ (и до св. Димитрія „Житія“ Скарги были очень популярны среди православныхъ, какъ показываетъ многочисленность русскихъ переводовъ, рукописныхъ). Гораздо меньше былъ привлеченъ и использованъ славянскій и греческій матеріалъ... Западническій характеръ имѣютъ и проповѣди (особенно раннихъ лѣтъ), еще болѣе школьныя драмы св. Димитрія (уже Ростовскаго періода). Очень любопытенъ составъ его библіотеки (сохранилась „роспись книгъ келейныхъ“), — это типическій подпоръ книгъ латинскаго эрудита того времени. Кое что изъ Аквината, Корнеліусъ а Ляпиде, Канизій, М. Беканъ, Acta Sanctorum, проповѣди Млодзяновскаго, много книгъ по исторіи, немного изъ отцовъ (въ западныхъ изданіяхъ, конечно), Кіевскія и другія южныя изданія... Внутренній опытъ св. Димитрія не вмѣ-

щался въ этихъ тѣсныхъ граняхъ богословскаго ложно классицизма, но какъ писатель онъ за эти грани не переступалъ, — и даже съ нѣкоторымъ упрямствомъ отстаивалъ неприкосновенность Кіевскихъ школьныхъ навыковъ и традицій. Въ особыхъ обстоятельствахъ великорусской церковной жизни онъ не разбирался, такъ что расколъ воспринялъ только съ точки зрѣнія народнаго невѣжества (см. его „Розыскъ о раскольничьей брынской вѣрѣ" и т. д.)... Нѣсколько моложе былъ Стефанъ Яворскій (1658—1672). Учился онъ у іезуитовъ, во Львовѣ и въ Люблинѣ, въ Познани и въ Вильнѣ. Въ это время онъ былъ „въ римскомъ послушаніи". Затѣмъ онъ возвращается въ православіе, принимаетъ постригъ въ Кіевѣ, становится учителемъ, префектомъ и ректоромъ въ Академіи. Стефанъ былъ даровитымъ проповѣдникомъ, проповѣдовалъ „со властію" и съ большимъ темпераментомъ. Но это была все та-же ложно-классическая проповѣдь. Особенно характеренъ главный полемико-богословскій трудъ Стефана, его „Камень вѣры" (первоначально по-латыни), написанный впрочемъ уже не въ Кіевѣ. Всего менѣе это самостоятельное произведеніе. Въ дѣйствительности, это есть только „извлеченіе" (часто буквальное) или „сокращеніе" изъ очень немногихъ латинскихъ книгъ, — изъ Беллармина, изъ его Disputationes de controversiis christianae fidei adversus hujus temporis haereticos, а затѣмъ изъ Бекана (его Opera изданы въ 1649 г.). Въ другой своей книгѣ, „Знаменія пришествія Антихриста", 1703, Стефанъ столь же близко использовалъ книгу Мальвенды, De Antichristo, по изд. 1647. Дѣятельность Димитрія Ростовскаго и Стефана Яворскаго не вмѣщается вполнѣ въ исторію Кіевскаго богословія. Большая часть ихъ дѣятельности принадлежитъ уже къ исторіи „великорусскаго" богословія. Но оба образа такъ типичны для исхода Могилянскаго періода... — Начало XVIII-го вѣка было временемъ расцвѣта Могилянской школы и культуры. Гетманство Мазепы есть вершина украинскаго Барокко и въ богословіи. Одно время самая Академія полу-оффиціально называлась „Могило-Мазепіанской"... И вмѣстѣ съ тѣмъ это былъ уже и эпилогъ... Очень характеренъ для эпохи образъ Іоасафа Кроковскаго, ректора и второго организатора Кіевской коллегіи (впослѣдствіи Кіевскаго митрополита). Іоасафъ учился въ Римѣ. Можетъ быть, больше, чѣмъ кто другой, выражаетъ онъ въ своей дѣятельности и міровоззрѣніи всю двойственность и двусмысленность Кіевской культурной псевдоморфозы. Іоасафъ такъ навсегда и остался при томъ міровоззрѣніи, которое пріобрѣлъ когда то, въ которомъ воспитанъ былъ въ коллегіи св. Аѳанасія въ Римѣ. Богословіе въ Кіевѣ онъ читалъ по Аквинату. Въ его литургическомъ благочестіи главное мѣсто принадлежало почитанію Непорочнаго зачатія Приснодѣвы

(оно вообще характерно для всего Барокко). Именно при Іоасафѣ окончательно сложились студенческія конгрегаціи въ Кіевской академіи, и именно какъ Sodalitas Mariana. Члены этого „содальства“ посвящали себя „Маріи Дѣвѣ, безъ первороднаго грѣха зачатой“, Virgini Mariae sine labe originali conceptae. И въ особой присягѣ обязывались исповѣдовать, защищать отъ еретиковъ, „что Марія не только безъ грѣха дѣйствительнаго смертнаго или простительнаго, но и безъ первороднаго есть“. Впрочемъ, въ текстѣ присяги есть оговорка: „обаче не суть еретики и сіи, иже въ грѣсѣ первородномъ мнятъ быти рожденную“... Здѣсь предъ нами, конечно, не свободное или случайное богословское мнѣніе, но именно прямое заимствованіе или подражаніе римскому богословію... Іоасафъ закрѣпляетъ уже давно сложившуюся традицію (срв. о Непорочномъ зачатіи у названныхъ выше писателей XVII-го вѣка, въ томъ числѣ и у св. Димитрія). Ученіе о Непорочномъ зачатіи связано съ опредѣленнымъ уклоненіемъ въ пониманіи и истолкованіи первороднаго грѣха. Но, что важнѣе, оно отзывалось въ самомъ религіозномъ чувствѣ и настроеніи. Отъ этого украинскаго Барокко идетъ въ „малороссійскомъ“ религіозномъ воззрѣніи эта характерная эмоціональная нетрезвость, мечтательная возбудимость, какая то своеобразная религіозная романтика. Отчасти это чувствуется уже въ этихъ полузаимствованныхъ съ инославнаго благочестивыхъ и назидательныхъ книгахъ, которыхъ такъ много было составлено и издано въ Кіевѣ и въ Черниговѣ, въ концѣ XVII-го и въ началѣ XVIII-го вѣковъ. Очень интересно сопоставить эти книжныя настроенія съ одновременными памятниками церковной архитектуры и живописи, — ихъ много именно за время Мазепы...

7. Съ культурно-исторической точки зрѣнія, Кіевская ученость есть несомнѣнное и значительное событіе, не только явленіе. Это первая и открытая встрѣча съ Западомъ. Можно было бы сказать, свободная встрѣча, — если бы она не окончилась не только плѣномъ, но именно здачею въ плѣнъ. И потому эта встрѣча не могла быть творчески использована. Сложилась школьная традиція, возникла школа, но не создалось духовнаго и творческаго движенія. Сложилась подражательная и провинціальная схоластика, именно „школьное богословіе“, theologia scholastica. Это обозначило нѣкую новую ступень рекигіозно-культурнаго сознанія. Но въ то же время богословіе было сорвано съ его живыхъ корней. Возникло болѣзненное и опасное раздвоеніе между опытомъ и мыслію. Кругозоръ Кіевскихъ эрудитовъ былъ достаточно широкъ, связь съ Европой была очень оживленной, и до Кіева легко доходили вѣсти о новыхъ движеніяхъ и исканіяхъ на Западѣ. И, однако, была нѣкая обреченность во всемъ этомъ движеніи. Это была псевдоморфоза религіознаго сознанія, псевдоморфоза православной мысли...

III. Противорѣчія XVII-го вѣка.

I. XVII-ый вѣкъ открывается Смутой въ Московскомъ государствѣ. Съ избраніемъ новой династіи Смутное время еще не кончается. Весь вѣкъ проходитъ въ крайнемъ напряжеиіи и въ безпокойствѣ, въ разноголосицѣ, въ пререканіяхъ и спорахъ. Это былъ вѣкъ народныхъ мятежей и возстаній... Но Смута была не только политическимъ кризисомъ, и не только соціальной катастрофой. Это было еще и душевное потрясеніе, или нравственный переломъ. Въ Смутѣ перерождается самая народная психея. Изъ Смуты народъ выходитъ измѣнившимся, встревоженнымъ и очень взволнованнымъ, по-новому впечатлительнымъ, очень недовѣрчивымъ, даже подозрительнымъ. Это была недовѣрчивость отъ неувѣренности. И эта душевная неувѣренность или неустойчивость народа была много опаснѣе всѣхъ тѣхъ соціальныхъ и экономическихъ трудностей, въ которыхъ сразу растерялось правительство первыхъ Романовыхъ... До сихъ поръ еще принято изображать XVII-ый вѣкъ въ противоположеніи Петровской эпохѣ, какъ „время дореформенное", какъ темный фонъ великихъ преобразованій, столѣтіе стоячее и застойное Въ такой характеристикѣ правды очень немного. Ибо XVII-ый вѣкъ уже былъ вѣкомъ преобразованій... Да, еще многіе живутъ въ это время по старинѣ и обычаю. И у многихъ чувствуется даже обостренная потребность всю жизнь заковать или обратить въ нѣкій торжественный обрядъ, освященный, если и не священный. Однако, еще свѣжа память о разрухѣ. И старину приходится уже возстанавливать; и обычаи приходится соблюдать уже съ большой находчивостью и разсужденіемъ, точно прописи отвлеченнаго закона. Въ стилѣ Московскаго XVII-го вѣка всего меньше непосредственности и простоты. Все слишкомъ умышлено, надумано. нарочито. О нерушимости отеческихъ устоевъ и преданій резонировать безпокоиться начинаютъ обычно именно тогда, когда бытъ рушится. И вотъ, въ бытовомъ паѳосѣ XVII-го вѣкѣ чувствуется скорѣе эта запоздалая самозащита противъ начавшагося бытового распада, нѣкое упа-

дочное „бѣгство въ обрядъ", нежели непосредственная цѣлость и крѣпость быта. Мы имѣемъ слишкомъ достаточно прямыхъ свидѣтельствъ о повсюдной расшатанности именно бытового склада. Объ „исправѣ" въ это время открыто говорятъ самые упорные охранители и ревнители старины. Даже они чувствуютъ и признаютъ, что уже нельзя прожить одной инерціей преданія или привычки. Нужна именно рѣшимость и настойчивость. И подъ „исправой" именно ревнители всего чаще разумѣютъ покаяніе, нравственное обращеніе и собранность (срв. Неронова или Аввакума). Притупился инстинктъ, потеряно было органическое чувство жизни. Потому такъ нуженъ сталъ обрядъ, образецъ, примѣръ, нѣкая внѣшняя скрѣпа и мѣрило. Въ процессѣ роста бандажъ не бываетъ нуженъ, „бытовое исповѣдничество" есть симптомъ безсилія и упадка, не силы и вѣры... XVII ый вѣкъ былъ „критической", не „органической" эпохой въ русской исторіи. Это былъ вѣкъ потеряннаго равновѣсія, вѣкъ неожиданностей и непостоянства, вѣкъ небывалыхъ и неслыханныхъ событій. Именно вѣкъ событій (а не быта). Вѣкъ драматическій, вѣкъ рѣзкихъ характеровъ и яркихъ лицъ. Даже С. М. Соловьевъ называлъ этотъ вѣкъ „богатырскимъ". Кажущійся застой XVII-го вѣка не былъ летаргіей или анабіозомъ. Это было скорѣе лихорадочное забытье, съ кошмарами и видѣніями. Не спячка, скорѣе оторопь... Все сорвано, сдвинуто съ мѣстъ. И самая душа смѣстилась. Скитальческой и странной русская душа становится именно въ Смутѣ.. Совсѣмъ невѣрно говорить о Московской замкнутости въ XVII-мъ вѣкѣ. Напротивъ, это былъ вѣкъ встрѣчъ и столкновеній, съ Западомъ и Востокомъ. Историческая ткань русской жизни становится въ это время какъ-то особенно запутанной и пестрой. И въ этой ткани изслѣдователь слишкомъ часто открываетъ совсѣмъ неожиданныя нити... Кончается этотъ испуганный вѣкъ апокалиптической судорогой, страшнымъ приступомъ апокалиптическаго изувѣрства. Вдругъ показалось: а не сталъ ли уже и Третій Римъ царствомъ діавольскимъ, въ свой чередъ... Въ этомъ сомнѣніи и въ этой догадкѣ исходъ и тупикъ Московскаго царства. Надрывъ и душевное самоубійство. „Иного отступленія уже не будетъ, зде бо бысть послѣдняя Русь"... Въ бѣгахъ и въ нѣтяхъ, вотъ исходъ XVII-го вѣка. Былъ и болѣе жуткій исходъ: „древянъ гробъ сосновый", — гарь и срубъ...

2. Роковая тема Московскаго XVII-го вѣка, книжная справа, была въ дѣйствительности гораздо труднѣе и сложнѣе, чѣмъ то кажется обычно. Книжная справа была связана съ началомъ Московскаго книгопечатанія. И рѣчь шла объ „исправномъ" изданіи книгъ, чиновъ и текстовъ, пережив-

шихъ вѣковую исторію, извѣстныхъ въ множествѣ разновременныхъ списковъ, да еще переведенныхъ. Московскіе справщики сразу были вовлечены во всѣ противорѣчія рукописнаго преданія. Они много и часто ошибались, сбивались, но не только отъ своего „невѣжества". Очень часто они ошибались, сбивались и запутывались въ дѣйствительныхъ трудностяхъ, хотя и не всегда сами знали и понимали: въ какихъ именно... Понятіе „исправнаго изданія" очень многозначно и двусмысленно. „Древній образецъ" есть тоже величина неопредѣленная. Возрастъ текста и возрастъ списка далеко не всегда совпадаютъ, и нерѣдко первоначальный составъ текста мы имѣемъ именно въ сравнительно позднихъ спискахъ. И самый вопросъ о соотношеніи славянскаго и греческаго текстовъ не такъ вѣдь простъ, и не можетъ быть сведенъ къ проблемѣ „оригинала" и „перевода". Не всякій греческій текстъ тѣмъ самымъ старше и „оригинальнѣе", и не всякаго славянскаго. Всего опаснѣе довѣріе къ отдѣльнымъ рукописямъ и изданіямъ, хотя бы и „древнимъ"... Но вѣдь исторію или генеалогію текстовъ возстанавливать въ XVII-мъ вѣкѣ не умѣли не въ одной Москвѣ. А внѣ исторической „стеммы" рукописи слишкомъ часто оказываются въ неразрѣшимомъ и необъяснимомъ разногласіи, такъ что невольно является догадка о „порчѣ"... Работу московскихъ справщиковъ очень осложняла ея принудительная спѣшность. Книги „правились" для практической нужды, и ради немедленнаго употребленія. И нужно было сразу же дать „стандартное изданіе", надежный и однозначный текстъ. „Чинъ" и долженъ быть вполнѣ и точно опредѣленнымъ. Въ понятіи „исправности" и оттѣнялся прежде другихъ моментъ единообразія... Въ такой спѣшкѣ для работы по рукописямъ у справщиковъ времени не хватало, да и выборъ списковъ для сличенія есть задача очень нелегкая. Греческія рукописи практически оказались недоступными, по незнанію палеографіи и языка. Приходилось идти легчайшимъ путемъ, т. е. опираться на печатныя книги. Но здѣсь начинается новый рядъ затрудненій... Къ книгамъ т. наз. „Литовской печати" въ Москвѣ въ началѣ вѣка относились очень недовѣрчиво, какъ и къ самимъ „бѣлорусцамъ" или черкасамъ, которыхъ на соборѣ 1620-го года вѣдь рѣшено было крестить вновь, какъ недокрещенныхъ обливанцевъ. Правда, эти „литовскія" книги были, повидимому, въ самомъ широкомъ употребленіи. И въ 1628-мъ году велѣно было составить имъ опись по церквамъ, чтобы замѣнить ихъ московскими изданіями, — а у частныхъ лицъ литовскія книги должны были быть просто изъяты. Въ декабрѣ 1627-го года пришлось сжечь рукой палача „Учительное Евангеліе" Кирилла Транквилліона, „за слогъ еретической и составы,

обличившіеся въ книгѣ". Напечатанный тогда же на Печатномъ дворѣ „катихизисъ" Л. Зизанія не былъ выпущенъ въ обращеніе... И съ неменьшей осторожностью относились тогда и къ греческимъ книгамъ „новыхъ переводовъ", т. е. печатаннымъ въ „латинскихъ городахъ", въ Венеціи, въ Лютеціи, и въ самомъ Римѣ — „а будетъ въ нихъ приложено ново, и мы тѣхъ не пріемлемъ, хоти они и греческимъ языкомъ тиснуты". Вѣдь сами греческіе выходцы обычно предостерегали отъ этихъ „переводовъ", какъ порченныхъ, — „имѣютъ де папежи и люторы греческую печать, и печатаютъ повседневно богословныя книги святыхъ отецъ, и въ тѣхъ книгахъ вмѣщаютъ лютое зелье, поганую свою ересь"... По практической неизбѣжности справщики пользовались этими подозрительными, Кіевскими или „литовскими" и Венеціанскими, книгами. Епифаній Славинецкій откровенно работалъ, напр., по Франкфуртскимъ и Лондонскимъ изданіямъ Библіи конца XVI-го вѣка. Но неудивительно что это вызывало тревогу въ широкихъ церковныхъ кругахъ. Въ особенности когда это приводило къ отступленіямъ отъ привычнаго порядка... Первый трагическій эпизодъ въ исторіи богослужебной справы XVII-го вѣка стоитъ особо. Это дѣло Троицкаго архимандрита Діонисія Зобниновскаго со товарищи, осужденныхъ за порчу книгъ въ 1618-мъ году. Въ этомъ дѣлѣ не все ясно. Съ трудомъ мы можемъ сообразить, почему справщиковъ судили и осудили съ такимъ надрывомъ и возбужденіемъ. Исправляли Потребникъ. Былъ принятъ методъ сличенія списковъ, въ томъ числѣ греческихъ (впрочемъ, справщики по-гречески сами не знали, и къ греческому тексту обращались чрезъ чужое посредство только въ немногихъ отдѣльныхъ случаяхъ). „Исправленіе" сводилось, въ большинствѣ случаевъ, къ возстановленію смысла. Поводъ къ обвиненію подала одна поправка: въ Крещенской водосвятной молитвѣ читалось по неправленному тексту — „освяти воду сію Духомъ Твоимъ Святымъ и огнемъ"; справщики вычеркнули это послѣднее слово, — ихъ обвинили, что они не признаютъ Духа Святаго, „яко огнь есть", и хотятъ вывести огнь изъ міра. ... Однимъ невѣжествомъ и личными счетами всего въ этомъ дѣлѣ не объяснишь. И вѣдь противъ справщиковъ были не только недоученные Логгинъ и Филаретъ, уставщики, но и все московское духовенство, и самъ Крутицкій митрополитъ-мѣстоблюститель. Ученый старецъ Антоній Подольскій написалъ противъ Діонисія обширное разсужденіе „О огни просвѣтительномъ", въ которомъ можно распознать отдаленные отголоски Паламитскаго богословія. Во всякомъ случаѣ, тревога была поднята не только изъ-за внѣшняго отступленія отъ прежняго и привычнаго текста... Отъ конечнаго осужденія

и заточенія Діонисія избавило только рѣшительное представительство патр. Ѳеофана, уже при Филаретѣ... Первое время работа на Московскомъ Печатномъ дворѣ велась безъ опредѣленнаго плана. Правили и печатали книги, въ которыхъ была нужда, на которыя былъ спросъ. Только позже книжная справа получила смыслъ церковной реформы, уже съ воцареніемъ Алексѣя Михайловича. Вокругъ молодого царя объединяется вліятельный кружокъ ревнителей или „боголюбцевъ", среди которыхъ всего болѣе выдавались Стефанъ Вонифатьевичъ, благовѣщенскій протопопъ и царскій духовникъ, и еще бояринъ Ѳ. М. Ртищевъ. Въ этомъ кружкѣ былъ продуманъ связный планъ дѣйствительныхъ церковныхъ исправленій и даже преобразованій. Въ этомъ планѣ было двѣ главныхъ точки упора: благочиніе въ службѣ церковной и учительство. И для того, и для другого были нужны исправныя книги. Такъ книжная справа включается органически въ систему церковнаго возрожденія. Столичные „ревнители" находили, что путь этого возрожденія или обновленія есть путь въ греки. Въ поискахъ мѣрила для приведенія разстроенной русской церковной дѣйствительности къ единству они останавливаются именно на греческомъ примѣрѣ, не различая при томъ между „греческимъ" прошлымъ и настоящимъ. Въ XVII-мъ вѣкѣ русское общеніе съ Православнымъ Востокомъ снова становится живымъ и постояннымъ; Москва въ это время полна „греческихъ" выходцевъ, иногда въ очень высокомъ санѣ. „Греки" искали на Москвѣ всего чаще дачи и милостыни. Ихъ спрашивали въ отвѣтъ о церковныхъ чинахъ и правилахъ. И многіе изъ нихъ бывали очень словоохотливы въ своихъ разсказахъ. Изъ этихъ разсказовъ становилось ясно, что греческіе и русскіе обряды очень не сходятся. Какъ это случилось, оставалось неясно. Вокругъ этого вопроса и вспыхиваетъ вскорѣ трагическій и страстный споръ. „Ревнители" были убѣждены, что равняться слѣдуетъ по греческому примѣру. У нихъ было подлинное влеченіе или пристрастіе къ греческому. Самъ царь любилъ „греческое", и эта любовь сочеталась съ его природнымъ вкусомъ къ благочинію, къ мѣрности, внутренней и внѣшней (срв. нео-греческіе мотивы въ московской иконописи XVII-го вѣка, напр. и у Симона Ушакова). И съ религіозно-политической точки зрѣнія „греческое" какъ православное, тѣмъ самымъ входило подъ область единаго православнаго царя, который въ извѣстномъ смыслѣ становился отвѣтственъ и за греческое православіе. Обращеніе къ грекамъ не было ни случайнымъ, ни внезапнымъ... Прежде всего интересъ къ „греческому" удовлетворялся съ Кіевской помощью. Изъ Кіева приглашаютъ „учителей", старцевъ монастырскихъ, искусныхъ по-гречески, „для справки

библѣи греческіе на словенскую рѣчь". Тогда прибыли Епифаній Славинецкій, Арсеній Сатановскій (въ 1649), Дамаскинъ Птицкій (въ 1650). Въ то-же время переиздаются въ Москвѣ Кіевскія книги: грамматика Смотрицкаго, и даже „короткій" катихизисъ Петра Могилы (1649). Въ Кормчей 1649—1650 г. такъ называемая 51-ая глава взята изъ Требника Могилы (западнаго происхожденія). Въ тѣ-же годы составлена была т. наз. „Кириллова книга" и переиздана кіевская Книга о вѣрѣ. Какъ будто въ Москвѣ хотѣли повторить или примѣнить Кіевскій опытъ обрядовой и книжной „реформы", проведенной при Могилѣ. Въ свое время самъ Могила предлагалъ устроить въ Москвѣ какъ бы нѣкое ученое подворье для Кіевскихъ монаховъ, изъ Братскаго монастыря, гдѣ они могли бы обучать грамотѣ греческой и славянской (1640). Во всякомъ случаѣ, у придворнаго кружка „ревнителей" были прямыя связи съ могилянскимъ Кіевомъ (срв. и кіевскихъ, или „польскихъ", пѣвчихъ въ Андреевскомъ монастырѣ, и вообще заселенномъ южно-русскими иноками, а потомъ у Никона)... И нужно сопоставить: все это было въ годы Уложенія, въ самый разгаръ общегосударственнаго преобразовательнаго напряженія... Одновременно развиваются и прямыя сношенія съ Востокомъ. Но здѣсь сразу же открываются трудности. Арсеній Сухановъ, посланный на Востокъ и въ Святую Землю наблюсти и описать тамошній бытъ и обряды, уже въ Яссахъ вдается въ бурное пререканіе съ греками и приходитъ къ выводу, что греческія „разности" въ обрядахъ знаменуютъ ихъ отступленіе и въ вѣрѣ. На Аѳонѣ, напротивъ, въ это время жгутъ русскія книги... Другой Арсеній Грекъ, оставленный въ Москвѣ патр. Паисіемъ въ роли „учителя", оказалось, самъ выучился въ Римской коллегіи, одно время былъ уніатомъ, а то становился или прикидывался даже „басурманиномъ", ради турокъ, — его пришлось удалить въ Соловки. Но и позже не разъ обнаруживалась такая-же безпокойная связь „греческаго" и „латинскаго"... Иниціатива церковныхъ преобразованій исходила отъ царя, при сдержанномъ упорномъ противленіи патріарха. И вотъ, восточныхъ патріарховъ спрашиваютъ, какъ высшій авторитетъ. Такъ въ 1651-мъ году вводится т. наз. „единогласіе" въ церковную службу именно по отзыву и свидѣтельству Константинопольскаго патріарха, въ отмѣну не только стараго обычая, но и недавняго рѣшенія, соборно принятаго въ Москвѣ всего только въ 1649-мъ году, когда это предложеніе было сдѣлано впервые. Введеніе „единогласія" не было только дисциплинарной мѣрой. Это былъ не только вопросъ благочинія. Это была еще и пѣвческая или музыкальная реформа, переходъ отъ т. наз. „раздѣльнорѣчнаго" пѣнія къ „нарѣчному", что требовало и

предполагало очень нелегкую переработку всего нотнаго матеріала и новое соотнесеніе текста и музыки... Не Никонъ, патріархъ съ 1652-го года, былъ начинателемъ или изобрѣтателемъ этого обрядоваго и бытового равненія по грекамъ. „Реформа" была рѣшена и продумана во дворцѣ. И Никонъ былъ привлеченъ къ уже начатому дѣлу, былъ введенъ и посвященъ въ уже разработанные планы. Однако, именно онъ вложилъ всю страсть своей бурной и опрометчивой натуры въ исполненіе этихъ преобразовательныхъ плановъ, такъ что именно съ его именемъ и оказалась навсегда связана эта попытка огречить Русскую церковь во всемъ ея быту и укладѣ. Въ этой „никоніанской" реформѣ скрещиваются два мотива: церковное „исправленіе" и равненіе по грекамъ. И „реформа" такъ обернулась, что именно второе оказалось главнымъ. Казалось что именно строгій и единообразный чинъ всего скорѣе сможетъ остановить начавшееся „качаніе" міра. Властный указъ и точный уставъ казались лучшимъ и самымъ надежнымъ средствомъ борьбы противъ разноголосицы и разлада... Позади книжной и обрядовой справы открывается очень глубокая и сложная культурно-историческая перспектива...

3. О патр Никонѣ (1605—1681) говорили и писали слишкомъ много уже его современники. Но рѣдко кто писалъ о немъ безкорыстно и безпристрастно, безъ задней мысли и безъ предвзятой цѣли. О немъ всегда именно спорили, пересуживали, оправдывали или осуждали. Его имя до сихъ поръ тема спора и борьбы. И почти не имя, но условный знакъ или символъ. Никонъ принадлежалъ къ числу тѣхъ странныхъ людей, у которыхъ словно нѣтъ лица, но только темпераментъ. А вмѣсто лица идея или программа. Вся личная тайиа Никона въ его темпераментѣ. И отсюда всегдашняя узость его горизонта. У него не было не только исторической прозорливости, но часто даже простой житейской чуткости и осмотрительности. Но въ немъ была историческая воля, волевая находчивость, своего рода „волезрѣніе". Потому онъ и смогъ стать крупнымъ историческимъ дѣятелемъ, хотя и не былъ великимъ человѣкомъ. Никонъ былъ властенъ, но врядъ ли былъ властолюбивъ. Онъ былъ слишкомъ рѣзокъ и упрямъ, чтобы быть искательнымъ. Его привлекала возможность дѣйствовать, а не власть. Онъ былъ дѣятелемъ, но не былъ творцомъ... Конечно, не „обрядовая реформа" была жизненной темой Никона. Эта тема была ему подсказана, она была выдвинута на очередь уже до него. И съ какимъ бы упорствомъ онъ ни проводилъ эту реформу, внутренно никогда онъ не былъ ею захваченъ или поглощенъ. Начать съ того, что онъ не зналъ по-гречески, и такъ никогда и не научился, да врядъ ли и учился. „Греческимъ"

онъ увлекался из-внѣ. У Никона была почти болѣзненная склонность все передѣлывать и переоблачать по-гречески, какъ у Петра впослѣдствіи страсть всѣхъ и все переодѣвать по-нѣмецки или по-голландски. Ихъ роднитъ также эта странная легкость разрыва съ прошлымъ, эта неожиданная безбытность, умышленность и надуманность въ дѣйствіи. И Никонъ слушалъ греческихъ владыкъ и монаховъ съ такой же довѣрчивой торопливостью, съ какой Петръ слушалъ своихъ „европейскихъ" совѣтчиковъ. При всемъ томъ Никоново „грекофильство" совсѣмъ не означало расширенія вселенскаго горизонта. Здѣсь было не мало новыхъ впечатлѣній, но вовсе не было новыхъ идей. И подражаніе современнымъ грекамъ нисколько не возвращало къ потерянной традиціи. Грекофильство Никона не было возвращеніемъ къ отеческимъ основамъ не было даже и возрожденіемъ византинизма. Въ „греческомъ" чинѣ его завлекала бо́льшая торжественность, праздничность, пышность, богатство, видимое благолѣпіе. Съ этой „праздничной" точки зрѣнія онъ и велъ обрядовую реформу... Въ самомъ началѣ своихъ преобразовательныхъ дѣйствій Нниконъ обращался съ длиннымъ перечнемъ обрядовыхъ недоумѣній въ Константинополь, къ патр. Паисію, и въ отвѣтъ получилъ обширное посланіе, составленное Мелетіемъ Сиригомъ (1655). Здѣсь совершенно прямо и ясно проведенъ взглядъ, что только въ главномъ и необходимомъ требуется единообразіе и единство, что относится къ вѣрѣ; а въ „чинопослѣдованіяхъ" и во внѣшнихъ богослужебныхъ порядкахъ разнообразіе и различія вполнѣ терпимы, да исторически и неизбѣжны Вѣдь чинъ и уставъ слагались и развивались постепенно, а не были созданы сразу. И очень многое въ „чинѣ" церковномъ вполнѣ зависитъ отъ „изволенія настоятелева". „Не слѣдуетъ думать, будто извращается наша православная вѣра, если кто-нибудь имѣетъ чинопослѣдованіе, нѣсколько отличающееся въ вещахъ не существенныхъ и не въ членахъ вѣры, если только въ главномъ и важномъ сохраняется согласіе съ каѳолической церковью"... Не всѣ „греки" такъ думали. И не этому греческому совѣту послѣдовали въ Москвѣ... Предупрежденіе Константинопольскаго патріарха всей тяжестью падаетъ прежде всего на другого восточнаго патріарха, Макарія Антіохійскаго, который съ нѣкимъ увлеченіемъ и не безъ самодовольства указывалъ Никону на всѣ „разнствія", и вдохновлялъ его на спѣшное „исправленіе". Повидимому, именно Макарій открылъ, что двуперстіе есть арменоподражательная ересь. И именно заѣзжими архіереями это „несторіанское" перстосложеніе и было анаѳематствовано въ Москвѣ, въ день Православія, въ 1656-мъ году... „Исправлялъ" Никонъ церковные чины по современному печатному греческому Евхо-

логію, ради практическаго совпаденія съ греками. Это не было возвращеніемъ къ „древности“ или къ „старинѣ“, хотя и предполагалось, что „греческое“ тѣмъ самымъ древнѣе и старше. И того же порядка держались при Никонѣ и въ книжной справѣ. За основу для новаго славянскаго текста принималась обычно новопечатная греческая книга. Правда, къ ней подводились затѣмъ варіанты и параллели по рукописямъ. Но вѣдь только печатный текстъ обезпечивалъ дѣйствительное единообразіе. Да и то оказывалось чувствительное различіе между разными изданіями одной и той же книги, именно потому что во время работы привлекали новый рукописный матеріалъ. „Шесть бо выходовъ ево Никоновыхъ служебниковъ въ русійское государство насильствомъ разослано; а всѣ тѣ служебники межъ собой разгласуются и не единъ съ другимъ не согласуется“... Противники Никоновой справы съ основаніемъ настаивали, что равняли новыя книги „съ новопечатанныхъ греческихъ у нѣмецъ“, съ книгъ хромыхъ и покидныхъ, — „и мы тотъ новый вводъ не пріемлемъ“. И такъ же вѣрно было и то, что иные чины были „претворены“ или взяты „съ польскихъ служебниковъ“, т. е. „ляцкихъ требниковъ Петра пана Могилы и съ прочихъ латынскихъ переводовъ“. Рукописи, привезенныя съ Востока Сухановымъ, не были и не могли быть употреблены въ дѣло въ достаточной мѣрѣ и съ должнымъ вниманіемъ... Однако, главная острота Никоновой „реформы“ была въ рѣзкомъ и огульномъ отрицаніи всего старорусскаго чина и обряда. Не только его замѣняли новымъ, но еще и объявляли ложнымъ, еретическимъ, почти нечестивымъ. Именно это смутило и поранило народную совѣсть. У Никона охуленіе „стараго обряда“ срывалось въ пылу и въ задорѣ, да притомъ и съ чужого голоса. Послѣ Никона русскія власти отзываются о „старомъ обрядѣ“ сдержанно и осторожно, даже на соборѣ 1666-го года. Для самого Никона его реформа была именно обрядовой или церемоніальной, и онъ настаивалъ на ней всего больше ради благообразія или во имя покорности. Новый мотивъ былъ привнесенъ уже „греками“. Рѣшенія и „клятвы“ большого собора 1667-го года были внушены и изобрѣтены греками. Изъ 30 епископовъ на этомъ соборѣ 14 было иноземныхъ... „Восточные“ держатся и дѣйствуютъ на соборѣ, какъ призванные и признанные судьи всей русской жизни, какъ „вселенскіе судьи“. Именно они вводятъ въ оборотъ и утверждаютъ это мнѣніе о русскомъ „старомъ обрядѣ“, какъ о „несмысленномъ мудрованіи“, и даже ереси. Къ „грекамъ“ въ этомъ презрительномъ охужденіи примыкаютъ „кіевляне“ (такъ Симеонъ Полоцкой)... Особенно важно и типично сочинение объ обрядовыхъ разностяхъ, составленное къ собору грекомъ Діонисіемъ, архи-

мандритомъ съ Аѳонской горы, который много лѣтъ прожилъ въ Москвѣ и работалъ также и на Печатномъ дворѣ, по книжной справѣ. Діонисій прямо утверждаетъ, что русскія книги становятся порченными и развращенными съ тѣхъ самыхъ поръ, какъ русскіе митрополиты не стали болѣе ставиться изъ Константинополя. „И того ради начаша быти здѣ сія прелесть о сложеніи перстовъ, и прилогъ въ символѣ, и аллилуіа и прочее. Остася земля сія не орана, и возрасте терніе и ина дикія зизанія, и темнымъ омраченіемъ омрачишася“ ... И Діонисій настаиваетъ, что всѣ эти русскіе прилоги и разнствія имѣютъ именно еретическій смыслъ: „сіе несогласіе и прелести возрастоша отъ нѣкихъ еретиковъ, кіи отъ грековъ отлучишася, и съ ними не совопрошахуся, ни о чесомъ же, ради тогдашнія своея суемудрія“ ... Именно по Діонисію греку и судилъ „большой соборъ“, и часто его-же словами. И на соборѣ весь старый русскій обрядъ былъ заподозрѣнъ и осужденъ, подъ страшнымъ прещеніемъ. Какъ образецъ и мѣрило, былъ указанъ современный чинъ Восточныхъ церквей... Были сняты и разрѣшены клатвы Стоглава: „и той соборъ не въ соборъ, и клятву не въ клятву, и ни во что вмѣняемъ, якоже и не бысть, зане той Макарій митерополитъ и иже съ нимъ мудрствоваша невѣжествомъ своимъ безразсудно“ ... Такъ охуждается и осуждается русская церковная старина, какъ невѣжество и безразсудство, какъ суемудріе и ересь. И подъ предлогомъ вселенской полноты старо-русское замѣняется ново-греческимъ. Это не было мнѣніемъ греческой церкви, это было мнѣніе странствующихъ „греческихъ“ архіереевъ... Таковъ былъ финалъ Никоновой реформы... Но на томъ же соборѣ и самъ Никонъ былъ низложенъ и изверженъ. Для того и соборъ былъ собранъ... И Никона обвиняли здѣсь, между прочимъ, и въ томъ, что онъ древніе обычаи порушилъ и разорилъ, а ввелъ „новые томы и обряды“ (см. у Паисія Лигарида). Никонъ въ отвѣтъ упрекалъ своихъ греческихъ обвинителей, что они вводятъ новые законы „отъ отверженныхъ и недовѣдомыхъ книгъ“ (онъ имѣлъ въ виду именно новыя изданія греческихъ книгъ). Снова вопросъ о книгахъ...—Въ судѣ надъ Никономъ спуталось слишкомъ многое: личныя страсти, злоба и месть, обманъ и лукавство, растерянная мысль, темная совѣсть. Это былъ судъ надъ „Священствомъ“, И въ этомъ жизненная тема Никона... „За великою тѣнью Никона затаился призракъ папизма“ (слова Юрія Самарина). Врядъ ли это такъ. Скорѣе напротивъ. Въ дѣлѣ Никона мы видимъ скорѣе наступленіе „Имперіи“. И Никонъ былъ правъ, когда въ своемъ защитительномъ „Разореніи“ обвинялъ царя Алексѣя и его правительство въ покушеніи на церковную свободу и независимость. Это чувствовалось уже

въ „Уложеніи“, которое Никонъ и считалъ бѣсовскимъ и антихристовымъ лжезакономъ. Никону приходилось бороться съ очень острымъ „эрастіанствомъ“ руководящихъ правительственныхъ круговъ. Этимъ всего больше объясняется его рѣзкость и „властолюбіе“ ... И снова, свою идею священства Никонъ нашелъ въ отеческомъ ученіи, особенно у Златоуста. Кажется, онъ и въ жизни хотѣлъ бы повторить Златоуста. Можетъ быть, не всегда онъ выражалъ эту идею удачно и осторожно, и пользовался иногда и „западными“ опредѣленіями. Но онъ не выходилъ при этомъ за предѣлы отеческаго воззрѣнія, когда утверждалъ, что „священство“ выше „царства“ ... Въ этомъ вопросѣ противъ него оказались не только греки, „азіатскіе выходцы и аѳонскіе прелазатаи“, — они зашищали Царство противъ Священства. Въ этомъ вопросѣ противъ Никона были и ревнители русской старины, „старообрядцы“. И для нихъ „Царствіе“ осуществлялось скорѣе въ Царствѣ, чѣмъ въ Церкви... Это и была тема раскола... Тема раскола не „старый обрядъ“, но Царствіе...

4. Костомаровъ въ свое время вѣрно отмѣтилъ: „Расколъ гонялся за стариною, старался какъ бы точнѣе держаться старины; но расколъ былъ явленіе новой, а не древней жизни“ ... Въ этомъ роковой парадоксъ Раскола ... Расколъ не старая Русь, но мечта о старинѣ. Расколъ есть погребальная грусть о несбывшейся и уже несбыточной мечтѣ. И „старовѣръ“ есть очень новый душевный типъ... Расколъ весь въ раздвоеніи и надрывѣ. Расколъ рождается изъ разочарованія. И живетъ, и живъ онъ именно этимъ чувствомъ утраты и лишенія, не чувствомъ обладанія и имѣнія. Расколъ не имѣетъ, потерялъ, но ждетъ и жаждетъ. Въ расколѣ больше тоски и томленія, чѣмъ осѣдлости и быта Расколъ въ бѣгахъ и въ побѣгѣ Въ расколѣ слишкомъ много мечтательности, и мнительности, и безпокойства. Есть что-то романтическое въ расколѣ, — потому и привлекалъ такъ расколъ русскихъ нео-романтиковъ и декадентовъ... Расколъ весь въ воспоминаніяхъ и въ предчувствіяхъ, въ прошломъ или въ будущемъ, безъ настоящаго. Весь въ истомѣ, въ грезахъ и въ снахъ. И вмѣсто „голубого цвѣтка“ полусказочный Китежъ... Сила раскола не въ почвѣ, но въ волѣ. Расколъ не застой, но изступленіе. Расколъ есть первый припадокъ русской безпочвенности, отрывъ отъ соборности, исходъ изъ исторіи... И совсѣмъ не „обрядъ“, но „Антихристъ“ есть тема и тайна русскаго Раскола. Расколъ можно назвать соціально-апокалиптической утопіей... Весь смыслъ и весь паѳосъ перваго раскольничьяго сопротивленія не въ „слѣпой“ привязанности къ отдѣльнымъ обрядовымъ или бытовымъ „мелочамъ“. Но именно въ этой основной апока-

липтической догадкѣ. „Время близъ есть“... Все первое поколѣніе „расколоучителей“ живетъ въ этомъ элементѣ видѣній, и знаменій, и предчувствій, чудесъ, пророчествъ, обольщеній... Это были скорѣе экстатики, или одержамые, не педанты... „Видимъ, яко зима хощетъ быти: сердце озябло и ноги задрожали“... Достаточно перечесть задыхающагося въ волненіи Аввакума. „Какой тутъ Христосъ. Ни близко. Но бѣсовъ полки“... И не для одного Аввакума „Никоніанская“ Церковь представлялась уже вертепомъ разбойниковъ. Это настроеніе становится всеобщимъ въ расколѣ: „суетно кадило и мерзко приношеніе“... Расколъ есть вспышка соціально-политическаго непріятія и противодѣйствія, есть соціальное движеніе — но именно изъ религіознаго самочувствія. Именно апокалиптическимъ воспріятіемъ происходившаго и объясняется вся рѣзкость или торопливость раскольничьяго отчужденія. „Паническое изувѣрство“, опредѣляетъ Ключевскій. Но паника была именно о „послѣднемъ отступленіи“... Спрашивается, какъ создалось и сложилось такое впечатлѣніе. Чѣмъ былъ внушенъ и оправданъ этотъ безнадежный эсхатологическій діагнозъ: „яко нынѣшняя церковь нѣсть церковь, тайны божественныя не тайны, крещеніе не крещеніе, писанія лестна, ученіе неправедное, и вся скверна и неблагочестна“... Розановъ однажды сказалъ: „Т и п и к о н ъ с п а с е н і я, — вотъ тайна раскола, нервъ его жизни, его мучительная жажда“... Не слѣдуетъ ли сказать скорѣе: с п а с е н і е, к а к ъ т и п и к о н ъ... И не въ томъ смыслѣ только, что книга „Типиконъ“ необходима и нужна д л я спасенія. Но именно такъ: спасеніе и е с т ь типиконъ, т. е. священный ритмъ и укладъ, чинъ или обрядъ, ритуалъ жизни, видимое благообразіе и благостояніе быта... Вотъ этотъ религіозный замыселъ и есть основная предпосылка и источникъ раскольничьяго разочарованія... Мечта раскола была о здѣшнемъ Градѣ, о градѣ земномъ, — теократическая утопія, теократическій хиліазмъ. И хотѣлось вѣрить, что мечта уже сбылась, и „Царствіе“ осуществилось подъ видомъ Московскаго государства. Пусть на Востокѣ четыре патріарха. Но вѣдь только въ Москвѣ единый и единственный православный Царь (срв. у Арсенія Суханова, въ его „статейномъ спискѣ“, о его спорѣ съ греками)... И это ожиданіе было теперь вдругъ обмануто и разбито... „Отступленіе“ Никона не такъ встревожило „старовѣровъ“, какъ отступленіе Царя. Ибо именно это отступленіе Царя въ ихъ пониманіи и придавало всему столкновенію послѣднюю апокалиптическую безнадежность. „Во время се нѣсть царя; единъ бысть православный царь на земли остался, да и того, не внимающаго себѣ, западные еретицы яко облацы темніи, угасиша христіанское солнце. И се, возлюбленніи, не явно ли антихристова прелесть показуетъ свою личину“ (діаконъ

Θеодоръ, не позже 1669 г.)... Кончается и Третій Римъ. Четвертому не быть. Это значитъ: кончается исторія. Точнѣе сказать, кончается священная исторія. Исторія впредь перестаетъ быть священной, становится без-благодатною. Міръ оказывается и остается отселѣ пустымъ, оставленнымъ, Богооставленнымъ. И нужно уходить, — изъ исторіи, въ пустыню. Въ исторіи побѣждаетъ кривда. Правда уходитъ въ пресвѣтлыя небеса. Священное Царствіе оборачивается царствомъ Антихриста... Объ Антихристѣ въ расколѣ идетъ открытый споръ отъ начала. Иные сразу угадываютъ уже пришедшаго Антихриста въ Никонѣ, или въ царѣ. Другіе были осторожнѣе. „Дѣло-то его и нынѣ уже дѣлаютъ, только послѣдній-етъ чортъ не бывалъ еще“ (Аввакумъ)... И къ концу вѣка утверждается ученіе о „мысленномъ“ или духовномъ Антихристѣ. Антихристъ уже пришелъ и властвуетъ, но невидимо. Видимаго пришествія и впредь не будетъ. Антихристъ есть символъ, а не „чувственная“ личность. Писаніе толковать подобаетъ таинственно. „Аще сокровенныя тайны наречены, то тайно разумѣвати и подобаетъ, мысленно, а не чувственно“... Здѣсь уже новый акцентъ. Антихристъ открывается и въ самой Церкви. „И своимъ богомерзкимъ дѣйствомъ вмѣстился въ потиръ, и нарицается нынѣ Богъ и агнецъ“ (безымянное посланіе въ Тюмень, около 1670 г.). Но діагнозъ не измѣняется: „настатіе послѣдняго отступленія“... И первый выводъ отсюда: перерывъ священства въ Никоніанской церкви, прекращеніе тайнодѣйствій, оскудѣніе благодати. Но перерывъ священства у Никоніанъ означалъ тѣмъ самымъ и прекращеніе священства вообще, и въ самомъ расколѣ. И не откуда было „возстановить“ оскудѣвшую благодать. „Бѣгствующее священство“ не было рѣшеніемъ вопроса, а принятіемъ „бѣглыхъ поповъ“ новаго поставленія предполагалось признаніе дѣйствительнаго и не-изсякшаго священства и у Никоніанъ. О священствѣ въ расколѣ очень рано начинается разногласіе и споръ. Сравнительно скоро расходятся и раздѣляются „поповцы“ и „безпоповцы“. Но магистраль раскола только въ безпоповствѣ Не такъ показательны компромиссы и уступки. До конца послѣдовательнымъ былъ только выводъ безпоповцевъ... Съ настатіемъ Антихриста священство и вовсе прекращается, благодать уходитъ изъ міра, и Церковь на землѣ вступаетъ въ новый образъ бытія, въ „безсвященнословное“ состояніе, безъ тайнъ и священства. Это не было отрицаніемъ священства. Это былъ эсхатологическій діагнозъ, признаніе мистическаго факта или катастрофы: священство изсякло... Этотъ выводъ былъ принятъ не всѣми. И степень наступившей безблагодатности разсчитывали по разному. Крестить (и „перекрещивать“, или „исправлять“) мо-

гутъ по-нуждѣ вѣдь и міряне. Однако, значимо-ли и полно-ли крещеніе безъ мvра?.. Евхаристія во всякомъ случаѣ невозможна: „по богословскимъ числамъ, по исполненіи 666 лѣтъ, жреніе и жертва возмется“... Но врядъ-ли возможна и исповѣдь, — осторожнѣе ограничиваться взаимнымъ прощеніемъ, ибо некому давать разрѣшеніе... Особенно страстные споры вспыхиваютъ о бракѣ. Возможенъ ли еще бракъ, какъ „тайна“?... И возможны ли вообще чистый бракъ и нескверное ложе внѣ священническаго благословенія?... Да и подабаетъ ли брачиться въ эти страшные дни Антихриста, когда надлежитъ стать скорѣе съ мудрыми дѣвами?!. Въ „бракоборномъ“ рѣшеніи была своя смѣлость и послѣдовательность. Возникалъ и общій вопросъ: какъ править службу безъ священниковъ. И дозволительно ли по нуждѣ совершать или довершать нѣкоторыя тайны простецамъ и чернцамъ, не-ставленнымъ... Какъ подобаетъ поступить. Хранить нетронутымъ и неизмѣннымъ древній чинъ и обрядъ, и править службу не-ставленнымъ мірянамъ, по силѣ нѣкоего „духовнаго“ священства. Или вѣрнѣе покориться, и примириться съ тѣмъ, что взята благодать... Самый крайній выводъ былъ сдѣланъ въ т. наз. „нѣтовщинѣ“. Это былъ максимализмъ апокалиптическаго отрицанія Благодать взята и отнята вовсе. Потому не только тайны не совершаются, но и служба Божія вообще уже невозможна, по книгамъ. Да и молитва въ словахъ врядъ ли умѣстна, развѣ еще воздыхать. Ибо все осквернено, даже вода живая. Спасаются теперь уже не благодатію, и даже не вѣрою, скорѣе упованіемъ и плачемъ. Слезы вмѣняются вмѣсто причастія... Здѣсь новая антиномія Раскола. Когда благодать взята, все зависитъ отъ человѣка, отъ подвига или воздержанія. Эсхатологическій испугъ, апокалиптическая мнительность, вдругъ оборачивается своего рода гуманизмомъ, самоувѣренностью, практическимъ пелагіанствомъ. И самый обрядъ получаетъ въ это исключительное время оставленности особую важность. Вѣдь только бытъ и обрядъ теперь и остаются, когда благодать отходитъ и тайны оскудѣваютъ. Все становится въ зависимость отъ дѣлъ, ибо только дѣла и возможны. Отсюда эта неожиданная активность Раскола въ мірскихъ дѣлахъ, эта истовость въ быту, — нѣкій опытъ спасаться обломками древностнаго житія. Расколъ смиряется предъ оскудѣніемъ благодати, но съ тѣмъ большимъ изступленіемъ и упорствомъ держится за обрядъ. Благодать угасла и оскудѣла въ расколѣ тоже, но расколъ стремится своимъ человѣческимъ усердіемъ какъ-то возмѣстить этотъ уходъ благодати. И этимъ выдаетъ себя. Расколъ дорожитъ и дорожится обрядомъ больше, чѣмъ таинствомъ. Потому легче терпитъ безблагодатность, чѣмъ новый обрядъ. Ибо „чинъ“ и „уставъ“

представляютъ для него нѣкую независимую первоцѣнность... И даже въ бѣгствѣ отъ Антихриста Расколъ стремится съорганизоваться въ идеальное общество, хотя у иныхъ и возникало недоумѣніе, возможно ли это во времена послѣдняго отступничества... Расколъ уходитъ въ пустыню, исходитъ изъ исторіи, поселяется за границами исторіи. „Во единыхъ токмо пустынехъ и скитахъ Богъ живетъ, тамо обратилъ есть лице свое"... Расколъ строится всегда, какъ монастырь, въ „киновіяхъ" или въ скитахъ,— стремится быть нѣкимъ послѣднимъ монастыремъ или убѣжищемъ среди порченнаго и погибающаго міра... Въ этомъ отношеніи особенно характеренъ Выговскій опытъ, эта раскольничья Ѳиваида, „благочестивая Утопія раскола"... Выговское общежительство строилось уже вторымъ поколѣніемъ раскольниковъ, именно по началу строжайшей общности (чтобы и до пол-мѣдницы не было своего), и въ настроеніи эсхатологической собранности: „ничимъ же пекущеся о земныхъ, зане Господь близъ есть при дверехъ"... И это былъ, кажется, самый высокій подъемъ въ исторіи Раскола. „Ибо въ сей выговской пустыни ораторствоваша проповѣдницы, просіяша премудрые Платоны, показашася преславніи Демосѳени, обрѣтошася пресладкіи Сократи, взыскашася храбрыи Ахилесы" (Иванъ Филипповъ)... Выговская пустынь была не только значительнымъ торгово-промышленнымъ центромъ,— самъ Петръ очень цѣнилъ работу Выговцевъ по рудному дѣлу на Повѣнецкихъ и Олонецкихъ заводахъ... Выговское „всепустынное собраніе" было дѣйствительно большимъ культурнымъ очагомъ, особенно при жизни Андрея Денисова, этого самаго тонкаго и культурнаго изо всѣхъ писателей или богослововъ ранняго Раскола, „хитраго и сладостнаго словомъ". Денисовъ весь въ Апокалипсисѣ (срв. его „плачевное" слово „О невѣстѣ Христовой", т. е. о Церкви, сущей въ странствіи и въ скорбяхъ). Но онъ не теряетъ отъ того ясности мысли, у него чувствуется большой умственный темпераментъ. Денисовъ былъ не только начетчикомъ. Его нужно признать богословомъ. „Поморскіе Отвѣты" — богословская книга, и умная книга. На Выгу была хорошо подобранная и богатая библіотека. Здѣсь изучали Писаніе, отцовъ, „словесныя науки". Самъ Андрей Денисовъ „сократилъ Романдолюллія философію и богословіе" (очень ходкая книга, если судить по числу сохранившихся списковъ). Особенно интересно, что братья Денисовы, Андрей и Семенъ, взялись усердно за переработку Четьихъ-Миней, чтобы противопоставить свой новый сводъ агіографическому труду Димитрія Ростовскаго, который слишкомъ многое бралъ съ западныхъ книгъ. Работали на Выгу и надъ богослужебными книгами. Здѣсь были иконныя и другія мастерскія... Всего

меньше можно говорить о „дебѣломъ невѣжествѣ“ Выгорѣцкихъ раскольниковъ. У нихъ въ пустынѣ былъ культурный уголокъ. И, однако, это было только убѣжище, гдѣ укрывались до времени, отъ пришедшаго гнѣва, въ нетерпѣливомъ ожиданіи послѣдняго срока. И вся дѣловитость, и весь этотъ „религіозно-демократическій паѳосъ“ здѣсь отъ покинутости. Въ безблагодатной оставленности безпоповецъ знаетъ, что зависитъ онъ самъ отъ себя, и долженъ потому стать самонадѣяннымъ... Это былъ тихій уходъ изъ исторіи. И былъ другой и мятежный уходъ, „новоизобрѣтенный путь самоубійственныхъ смертей“... Въ проповѣди самоуморенія скрещиваются разные мотивы: аскетическій надрывъ (срв „запощеванцы“), „страхъ прелести Антихристовой“, идея огненнаго крещенія („всѣ просятъ второго неоскверняемаго крещенія огнемъ“, у тюменскаго попа Дометіана, 1679 г.)... Эта нововводная проповѣдь многихъ приводила въ ужасъ и омерзеніе и въ расколѣ. Въ этомъ отношеніи особо важно „Отразительнее писаніе“ инока Евфросина (1691). Но Аввакумъ одобрилъ первыхъ самосожигателей: „блаженъ изволъ сей о Господѣ“, и на его авторитетъ всегда ссылались... „Въ словемыхъ Капитоновыхъ, ученицехъ первое умыслися самоубійственныхъ смертей изображеніе. Преже горѣнія въ Вязникахъ и въ Понизовьи мореніе начася, отъ мужиковъ злоба сія зачася“ (Евфросинъ)... Капитонъ былъ грубый изувѣръ, неистовый постникъ и желѣзоносецъ, и о его „плутняхъ“ и „неистовствѣ“ еще въ 1639-мъ году былъ наряженъ розыскъ. Его ученики и „сопостники“ продолжали неистовствовать, — „богомерзкіе пустынники“... И въ условіяхъ этого аскетическаго надрыва и неистовства началась проповѣдь поста до смерти. Однако, сразу же были приведены и другіе доводы. „Законодавцемъ самоубійственныхъ смертей“ называютъ Василія Волосатаго. „Исповѣди и покаянію не училъ, вся полагалъ во огни: очиститеся огнемъ и постомъ отъ всего грѣха, ту бо и сущимъ крещеніемъ креститеся“... Не онъ одинъ такъ училъ. Нѣкій попъ Александрище тоже настаивалъ: „въ нынѣшнее де время Христосъ не милостивъ, пришедшихъ на покаяніе не пріемлетъ“... Среди первыхъ „капитоновъ“ былъ одинъ иноземецъ, Вавила. Какъ записано о немъ въ „Виноградѣ Россійскомъ“, „бяше рода иноземческа, вѣры люторскія, вся художественныя науки прошедъ, въ славнѣй Парижстѣй академіи учився довольна лѣта, языки же многими добрѣ и всеизряднѣ вѣдый глаголати“... Въ Россію онъ прибылъ еще въ 30-хъ годахъ, здѣсь принялъ православіе, „терпѣнія всекрасный адамантъ показася“... Не то важно, что нѣкіе „богомерзкіе пустынники“ въ надрывѣ додумались до самоуморенія. Но ихъ изувѣрная мысль была схвачена какъ-то

на лету въ самыхъ разнородныхъ слояхъ старообрядствующаго раскола. И „смертоносная язва“ сдѣлалась сразу какимъ-то жуткимъ мистическимъ повѣтріемъ. Это былъ симптомъ апокалиптическаго ужаса и безнадежности: „смерть одна спасти насъ можетъ, смерть“... Выговская Пустынь была основана учениками Поморскихъ морельщиковъ и зажигателей... Весь расколъ въ чувствѣ отчужденія и самозамыканія. Расколъ ищетъ этой выключенности изъ исторіи и жизни. Онъ рветъ связи, хочетъ оторваться. Всего менѣе это „старообрядчество“ было храненіемъ и воскрешеніемъ преданій. Это не былъ возвратъ къ древности и полнотѣ. Это былъ апокалиптическій надрывъ и прельщеніе, тяжелая духовная болѣзнь, одержимость... Раскольничій кругозоръ былъ узокъ... Это былъ русскій донатизмъ. И здѣсь умѣстно вспомнить слова блаж. Августина. Поле — міръ, а не Африка. И жатва есть конецъ вѣка, а не время Доната... Ager est enim mundus, non Africa, — messis finis saeculi, non tempus Donati (Adv. litt. Petiliani, III, 2, § 3)...

5. Послѣ смуты участіе иноземцевъ въ русской жизни становится все болѣе чувствительнымъ. „За годы Смуты они настолько распространились по Московскому государству, что стали знакомы каждому русскому“ (Платоновъ). И рѣчь идетъ не только о „мастеровыхъ людяхъ“, или о ратныхъ, и не только о купцахъ и торговыхъ посредникахъ. Мы встрѣчаемъ иноземцевъ и тамъ, гдѣ всего меньше ожидали бы ихъ встрѣтить... Въ Оружейной палатѣ, въ сидѣніе тамъ боярина Б. М. Хитрово, мы находимъ „нѣмецкихъ“ мастеровъ, работающихъ не только по парсунному, но и по иконному письму. И вліяніе западныхъ гравюръ въ русской иконописи въ серединѣ вѣка становится настолько сильнымъ, что Никону уже силою приходилось отбирать эти нечестивыя иконы „фряжскаго письма“, — и отдавали ихъ ему съ явной неохотой, такъ поспѣли уже къ нимъ привыкнуть и привязаться. Аввакумъ заодно съ Никономъ возмущался этими иконами, „неподобственными церковному преданію“. Однако, живописцы не захотѣли отказаться отъ этой такъ полюбившейся имъ „фрязи“ (ср. посланіе Іосифа изуграфа къ Симону Ушакову); и въ концѣ вѣка цѣлые храмы расписываются по „заморскимъ кунштамъ“ (срв. въ Ярославлѣ или въ Вологдѣ), — чаще всего по голландскимъ гравюрамъ, напр. по таблицамъ изъ знаменитой лицевой Библіи Пискатора („Theatrum Biblicum etc.“), затрепанный экземпляръ которой не рѣдкость найти какъ-нибудь невзначай въ грудѣ сырья на колокольнѣ какой-нибудь уѣздной церкви... И другой примѣръ глубокаго западнаго вліянія — въ церковномъ пѣніи. У Ртищева въ Андреевскомъ монастырѣ, и у Никона въ Новомъ Іерусалимѣ мы видимъ „польскихъ“ пѣвчихъ, которые

поютъ „согласіемъ органнымъ“; Никонъ выписываетъ для своего хора композиціи Мартина Мильчевскаго, знаменитаго тогда директора капеллы рорантистовъ въ Краковѣ. „И законы и уставы у нихъ латинскіе, руками машутъ и главами киваютъ и ногами топочутъ, какъ де обыкли у латинниковъ по органомъ“ (отзывъ Аввакума)... При Ѳеодорѣ Алексѣевичѣ для организаціи церковнаго пѣнія приглашенъ былъ изъ Польши „иноземецъ“, Н. П. Дилецкій, (онъ управлялъ здѣсь, кажется, хоромъ Г. Д. Строганова), и онъ откровенно вводитъ въ оборотъ теорію и опытъ „творцовъ пѣнія римскія церкви“ (срв. его „Грамматику пѣнія мусикійскаго“; съ польскаго оригинала для русскаго изданія была приспособлена и переработана діакономъ І. Тр. Кореневымъ). Вліяніе Дилецкаго было въ Москвѣ очень чувствительно, онъ создалъ здѣсь цѣлую школу, „западническую“ (срв. діака В. П. Титова, его „канты“ и „псалмы“, больше всего на слова Симеона Полоцкаго и др.). Здѣсь предъ нами не случайные и безсвязные факты, но именно связь фактовъ. И не то важно, что въ XVII-мъ вѣкѣ въ Московскій оборотъ входятъ разныя западныя мелочи и подробности. Но измѣняется самый стиль или „обрядъ жизни“, измѣняются психологическіе навыки и потребности, вводится новая „политесъ“. Западное вліяніе все усиливается въ самой церковной жизни. И главный путь этого вліянія идетъ изъ Кіева. „Западно-русскій монахъ, выученный въ школѣ латинской или въ русской, устроенной по ея образцу, и былъ первымъ проводникомъ западной науки, призваннымъ въ Москву“ (Ключевскій)... Впрочемъ, первое поколѣніе „Кіевскихъ старцевъ“, вызванныхъ на сѣверъ, еще не было западническимъ. Самымъ виднымъ среди нихъ былъ Епифаній Славинецкій, соединявшій ученость и любовь къ просвѣщенію съ подлинной иноческой кротостію, тихостію и благочестіемъ, Это былъ человѣкъ келейнаго или комнатнаго, не общественнаго темперамента. И не мыслитель, скорѣе книголюбъ, словесникъ, переводчикъ. По отзыву Евѳимія, его ученика, „мужъ многоученый, не токмо грамматики и риторики, но и философіи и самыя ѳеологіи извѣстный бысть испытатель и искуснѣйшій разсудитель, и опасный претолковникъ греческаго, латинскаго, славенскаго и польскаго языковъ“. И званъ онъ былъ въ Москву скорѣе какъ переводчикъ, чѣмъ „для риторскаго ученія“. Переводилъ онъ много, — Библію, особенно Новый Завѣтъ, богослужебныя книги, отцовъ, и кое-что изъ мірскихъ: напр. „книгу врачевскую анатомію съ латынска отъ книга Андреа Вессалія Брукселенска“. Греческій Епифаній зналъ превосходно. Не знаемъ точно, гдѣ онъ учился Но есть въ немъ что то типичное для европейскаго эрудита-гуманиста того времени. Работалъ онъ всего чаще по западнымъ изданіямъ, не по рукопи-

сямъ. Кажется, въ молодости и онъ прельщался было „латинскимъ мудрованіемъ“, но поборолъ этотъ соблазнъ чрезъ углубленіе своихъ греческихъ студій, и впослѣдствіи къ „силлогисмамъ латинскимъ“ относился съ прямымъ осужденіемъ (срв. его споръ съ Симеономъ Полоцкимъ). Во всякомъ случаѣ, самаго виднаго изъ своихъ учениковъ, чудовскаго инока Евѳимія, Епифаній воспиталъ въ исключительномъ, почти надрывномъ эллинизмѣ. Ученикъ и учитель, оба они въ словесномъ плѣну у грековъ, и переводили они „необыкновенною славянщиною, паче же рещи еллинисмомъ“ (отзывъ Ѳеодора Поликарпова)... Совсѣмъ другого духа и стиля были Кіевскіе и „литовскіе“ выходцы позднѣйшихъ пріѣздовъ. Среди нихъ самымъ типичнымъ и вліятельнымъ оказался Симеонъ Полоцкій (1629—1680). Это былъ довольно заурядный западно-русскій начетчикъ, или книжникъ, но очень ловкій, изворотливый, и спорый въ дѣлахъ житейскихъ, съумѣвшій высоко и твердо стать въ озадаченномъ Московскомъ обществѣ (онъ является здѣсь въ 1664-мъ году), вѣрнѣе при Московскомъ дворѣ, какъ піита или виршеслагатель, какъ ученый человѣкъ для всякихъ порученій. Сперва онъ училъ приказныхъ „по латинямъ“, по неизбѣжому Альвару, — потомъ сталъ учителемъ царевичей, Алексѣя и Ѳеодора. Онъ составлялъ рѣчи для царя, писалъ торжественныя объявленія. Ему было поручено „соорудить“ дѣянія соборовъ 1666—1667 годовъ. Ему поручали переводить полемическіе трактаты Паисія Лигарида. Его собственная полемическая книга противъ раскольнниковъ, „Жезлъ правленія“, вышла не очень удачной, — схоластическіе и риторическіе аргументы всего менѣе могли убѣждать тѣхъ, для кого книга должна была быть написана. Полоцкій весь въ напыщенности и высокомѣріи, риториченъ, многословенъ. Въ этомъ отношеніи особенно характерны сборники его проповѣдей или поученій: „Обѣдъ душевный“ и „Вечеря душевная“, изданные уже послѣ его смерти (1682—1683). По черновымъ рукописямъ Симеона можно прослѣдить, какъ онъ перерабатывалъ западныя книги. Вотъ нѣсколько именъ. Іоаннъ Меффретъ, мейссенскій, проповѣдникъ XV-го вѣка, — его книгу о Церкви, Hortulus reginae, царь Алексѣй далъ для перевода старцу Арсенію Сатановскому еще въ 1652-мъ году; Іоаннъ Фаберъ, вѣнскій епископъ начала XVI-го вѣка, писавшій противъ Лютера, malleus haereticorum; Іоаннъ Картагена, испанскій богословъ XVI-го вѣка, писавшій о таинствахъ христіанской вѣры; Белларминъ, Герсонъ, Бароній, Петръ Бессій, Сальмеронъ, Іоаннъ Пинеда... По латинскимъ книгамъ Симеонъ составлялъ и свои учебныя книжки. Такъ книга Евангельской исторіи, „Житіе и ученіе Христа Господа и Бога нашего“, сокращена изъ свода Герарда Меркатора, съ дополненіями изъ книги знаме-

нитаго Кембриджскаго платоника, Генри Мора... Полоцкій былъ по своему благочестивъ, строгъ, но и молитвы его составленія выходили напыщенными... Полоцкій былъ односторонним латинистомъ, греческаго видимо вовсе не зналъ, — „ниже малѣйше что либо знаяше“ ... „Книги латинскія токмо чтяше, греческихъ же книгъ чтенію не бяще искусенъ; того ради мудрствоваше латинская новомышленія права быти“ (Остенъ). Онъ всегда работалъ по латинскимъ и польскимъ книгамъ: „отъ измышленій Скотовыхъ, Аквиновыхъ, Анзельмовыхъ и тѣмъ подобныхъ“, въ этихъ обвиненіяхъ его противники были правы. И даже Библія была для него болѣе привычна въ латинскомъ, а не въ славянскомъ текстѣ... „Бѣлорусецъ“ родомъ, учился онъ, кажется, въ Кіевѣ, — и былъ здѣсь ученикомъ Лазаря Барановича, съ которымъ остался близокъ на всю жизнь. Отъ Барановича онъ получилъ вводное письмо къ Паисію Лигариду, когда тотъ переѣхалъ съ юга въ Москву. И въ періодъ суда надъ Никономъ Симеонъ особенно близокъ съ Паисіемъ, служитъ для него толмачемъ, — съ латинскаго, конечно... Паисій Лигаридъ (1609—1678), — образъ очень показательный для Московской растеряиности XVII-го вѣка. Воспитанникъ коллегіи св. Аѳанасія въ Римѣ, учившійся съ большимъ блескомъ, рукоположенный здѣсь западно-русскимъ униіатскимъ митрополитомъ Рафаиломъ Корсакомъ, „готовый пролить кровь и отдать душу свою за католическую вѣру“ (по впечатлѣнію и отзыву Алляція), Паисій вернулся въ Левантъ миссіонеромъ. Отъ Пропаганды онъ былъ посланъ и позже въ Валахію. Здѣсь, однако, онъ встрѣтился и сблизился съ Іерулимскимъ патріархомъ Паисіемъ, и съ нимъ уѣхалъ въ Палестину. Вскорѣ онъ становится Газскимъ митрополитомъ. Все время Лигаридъ играетъ двойную роль. Корыстолюбіе было его главною страстью. Онъ старается убѣдить Пропаганду. что остается ей вѣренъ, и выпрашиваетъ возстановленіе прекращенной миссіонерской стипендіи. Ему не вѣрятъ. Но не довѣряютъ ему и православные, видятъ въ немъ опаснаго папежника. Онъ вскорѣ подпадаетъ подъ запрещеніе... Онъ былъ подъ запрещеніемъ, когда пріѣхалъ въ Москву... Во время суда надъ Никономъ, Константинопольскій патріархъ Діонисій, спрошенный о Паисіи изъ Москвы, такъ отозвался о немъ: „а Лигаридіи лоза не Константинопольскаго престола, и я его православнымъ не нарицаю, что слышу отъ многихъ, что онъ папежникъ и лукавъ человѣкъ“ ... Это не помѣшало Лигариду на „большомъ соборѣ“ 1667-го года сыграть рѣшающую роль. Его использовала боярская партія для обоснованія своей церковно-общественной позиціи и программы (т. наз. „вопросы Стрѣшнева“). И Никонъ не совсѣмъ былъ неправъ, когда въ отвѣтъ обзывалъ са-

маго царя „латинствующимъ“, а бояръ и архіереевъ „преклонившимися къ латинскимъ догматамъ“. Говорили за нихъ, во всякомъ случаѣ, очевидные латинники, — Симеонъ и Паисій... На верху слагалась западническая обстановка. Сынъ и преемникъ царя Алексѣя оказался воспитаннымъ уже вполнѣ „з манеру польского“. Поворотъ и даже переломъ былъ очевиденъ... Разногласіе вскрылось еще съ начала вѣка. „Овіи къ востоку зрятъ, овіи къ западу“, отмѣчалъ еще дьякъ Иванъ Тимоѳеевъ. Не мало было тогда и „пестрыхъ“. Съ усиленіемъ западнаго вліянія возрастаетъ и тревога о немъ. Подъ конецъ вѣка вспыхиваетъ и открытый споръ... Поводъ къ спору былъ очень характерный, разногласіе вскрылось по вопросу о времени преложенія Св. Даровъ на литургіи. Тема спора была ограниченной. Однако, въ дѣйствительности, это былъ споръ о самыхъ первыхъ началахъ или принципахъ. Это было столкновеніе двухъ школъ, двухъ типовъ мысли, двухъ религіозно-культурныхъ направленій, какъ бы много ни было примѣшано въ немъ политическихъ и личныхъ страстей, и прямого недомыслія. Именно эта принципіальная сторона спора всего интереснѣе. И отдѣльные доводы спорящихъ сторонъ интересны не сами по себѣ, но поскольку они позволяютъ распознать движущія начала спора... Западное мнѣніе о тайносовершительной силѣ т. наз. „установительныхъ словъ“ на литургіи становится въ XVII-мъ вѣкѣ общепринятымъ и обычнымъ на югѣ и на западѣ (срв. уже „Катихизисъ“ Л. Зизанія и „Учительное Евангеліе“ Транквилліона, Виленскіе служебники еще 1617 г., „Лиѳосъ“, Требникъ и короткій Катихизисъ Могилы, особенно же „Выкладъ“ Ѳеодора Сафоновича). „Отъ Кіевскихъ новотворимыхъ книгъ“ это мнѣніе распространяется и на Сѣверѣ. Особенно настойчиво его распространяютъ и защищаютъ здѣсь Симеонъ Полоцкій и его ученикъ Сильвестръ Медвѣдевъ. И уже въ 1673-мъ году объ этомъ происходитъ диспутъ, или „разглагольствіе“, между Симеономъ и Епифаніемъ Славинецкимъ, въ Крестовой у патріарха, и въ присутствіи патріарха и властей. Открытый споръ вспыхиваетъ позже, уже послѣ смерти Полоцкаго. Противъ Медвѣдева выступаетъ инокъ Евѳимій и вновь прибывшіе греки, „самобратіе Лихудіевы“. На ихъ сторонѣ стоитъ и патр. Іоакимъ... „Хлѣбопоклонная ересь“ была не столько причиной, сколько поводомъ для спора и стязанія. Споръ шелъ о вліяніяхъ, латинскомъ или греческомъ... Лихуды были тоже людьми западнаго образованія, учились въ Венеціи и Падуѣ, и врядъ ли не были въ свое время такъ или иначе связаны съ Пропагандой. Но въ Москвѣ они являются открытыми противниками латинизма, достаточно принципіальными и освѣдомленными, — являются носителями греческой куль-

турной идеи (срв. въ житіи преп. Варлаамія Хутынскаго лихудіевой редакціи характерное отступленіе о Ѳаворскомъ свѣтѣ, въ паламитскомъ смыслѣ, — „безначальное испущеніе Божества")... Даже Евѳимій работалъ часто по западнымъ и Кіевскимъ книгамъ, и, напр., „Воумленіе" служащему іерею при Служебникѣ онъ составилъ по Требнику Могилы и по соотвѣтственной статьѣ Виленскаго служебника, тоже латинизирующей. Однако, при всемъ томъ онъ оставался упрямымъ эллинистомъ... Полоцкій и Медвѣдевъ не только раздѣляли отдѣльныя „латинскія" мнѣнія, но у нихъ было нѣчто латинское въ самомъ душевномъ складѣ или строѣ. Въ школѣ Полоцкаго и Медвѣдевъ сталъ точно „бѣлорусцемъ"... Кіевляне стали открыто на латинскую сторону (срв. книгу инока Иннокентія Монастырскаго)... Стороны нѣсколько разъ обмѣнялись полемическими памфлетами, содержательными и достаточно предметными, при всей бранчивости и грубости методовъ и тона спора. Латинская группа была побѣждена и осуждена, на соборѣ 1690-го года... Медвѣдевъ оказался запутанъ въ стрѣлецкомъ бунтѣ 1691-го года, былъ растриженъ и казненъ... Стороннему наблюдателю суровость патр. Іоакима можетъ показаться преувеличенной и необоснованной. Была ли надобность раздувать этотъ „Сикилійскій огнь" хлѣбопоклоннаго спора!.. И вотъ, во-первыхъ, — споръ начатъ былъ съ латинствующей стороны. Сказать точнѣе, съ этой стороны началось наступленіе, — кажется, въ связи съ проектомъ открытія въ Москвѣ школы или „академіи"... Во-вторыхъ, въ этомъ столкновеніи незримо, но вполнѣ дѣйствительно, участвовали и подлинные латиняне, — современники о томъ прямо говорятъ... Въ Москву пріѣзжалъ не только Юрій Крижаничъ. Въ 80-хъ годахъ здѣсь образовалась уже сильная католическая ячейка. Въ 1690-мъ году московскіе іезуиты были изгнаны именно въ связи съ „хлѣбопоклонными спорами". Впрочемъ, спустя нѣсколько лѣтъ дѣятельность іезуитовъ въ Москвѣ возобновляется и развертывается съ несомнѣннымъ успѣхомъ. „И римляне всякими способы промышляютъ въ россійскомъ царствѣ чрезъ науку ввести своя ереси", говоритъ современникъ. Въ эти годы двое иноземцевъ католиковъ занимаютъ очень видное и вліятельное положеніе въ Московскомъ обществѣ, — Павелъ Менезій, дипломатъ, ѣздившій посломъ къ папѣ, и извѣстный генералъ Патрикъ Гордонъ. Въ самые послѣдніе годы XVII-го вѣка іезуиты въ Москвѣ даже открываютъ школу, въ расчетѣ на дѣтей Московской знати. Впрочемъ, въ обстановкѣ Петровскихъ преобразованій и войнъ эта школа не смогла укрѣпиться... Во всякомъ случаѣ, „ксенофобію" послѣднихъ патріарховъ, Іоакима и Адріана, вполнѣ можно понять и объяснить изъ слагавшейся тогда истори-

ческой обстановки... Въ Москвѣ стало уже извѣстно, что русскіе и кіевскіе выходцы должны были за границей, во время обученія въ тамошнихъ іезуитскихъ школахъ, принимать унію. Правда, обычно они объясняли впослѣдствіи, что дѣйствовали при этомъ вполнѣ неискренно, „не сердцемъ, но едиными усты“... Однако, оставалось небезосновательное сомнѣніе, когда же они бывали дѣйствительно неискренними,— принимая ли унію, или отрекаясь отъ нея... И, во всякомъ случаѣ, какъ говорилъ современникъ, „а и тѣ, что не падаютъ, познавается въ нихъ останки езувическія“... Дьяконъ Петръ Артемьевъ перешелъ въ католичество во время недолгой поѣздки по Италіи, куда онъ сопровождалъ Іоанникія Лихуда... Особенно характерна судьба Палладія Роговскаго. Въ свое время, уже будучи монахомъ и діакономъ, онъ бѣжалъ изъ Москвы за рубежъ, — повидимому, уже присоединенный къ Римской церкви мѣстными іезуитами. Затѣмъ онъ учился у іезуитовъ въ Вильнѣ, въ Нейссе, Оломоуцѣ, наконецъ, и въ Римѣ, въ коллегіи св. Аѳанасія, гдѣ н былъ рукоположенъ во іеромонаха. Изъ Рима онъ уѣзжалъ, какъ миссіонеръ, — и увозилъ съ собою богатую богословскую библіотеку, составленную на средства Пропаганды и еще герцога Флорентійскаго. Однако, уже въ Венеціи онъ проситъ греческаго митрополита восприсоединить его къ Православію. Въ Москвѣ онъ обращается къ патріарху съ покаяннымъ письмомъ. Въ то же время московскіе іезуиты продолжаютъ его считать своимъ и сочувствуютъ ему въ его деликатномъ положеніи... Палладію удалось возстановить къ себѣ довѣріе въ правящихъ церковныхъ кругахъ, и послѣ удаленія Лихудовъ онъ былъ назначенъ ректоромъ Академіи. Палладій прожилъ слишкомъ недолго, и замѣтнаго вліянія оказать не успѣлъ. О дѣйствительномъ его умонастроеніи мы можемъ судить съ полной очевидностью по его сохранившимся проповѣдямъ, — въ нихъ онъ вполнѣ остается въ кругу римской доктрины... Палладій былъ первымъ въ ряду многихъ. И въ Петровское время по всей Россіи школьная сѣть раскидывается въ духѣ того же полуприкрытаго романизма... — Еще раньше столкнулись въ Москвѣ съ протестантизмомъ. Прежде всего, нужно припомнить долгіе споры русскихъ уполномоченныхъ съ протестантскими пасторами, при обсужденіи предположеннаго брака датскаго королевича Вольдемара, въ 1644 г. Въ этомъ спорѣ были затронуты разные вопросы, съ достаточной рѣзкостью и полнотой. Во вторую половину вѣка мы находимъ въ обращеніи рядъ памятниковъ противо-протестантской полемики, полусамостоятельныхъ и переводныхъ, что свидѣтельствуетъ о жизненномъ характерѣ этой полемической темы. Среди выходцевъ изъ за рубежа попадались люди, которыхъ не

безъ поводовъ или основаній подозрѣвали въ кальвинскихъ или люторскихъ противностяхъ. Таковъ былъ, напримѣръ, нѣкій Янъ Бѣлободскій, пріѣхавшій изъ западнаго края, повидимому, въ надеждѣ получить мѣсто въ задуманной и предположенной къ открытію Академіи. Онъ былъ встрѣченъ очень недоброжелательно латинофронами изъ кружка Полоцкаго, былъ разоблаченъ ими, а позже Лихудами... Въ концѣ вѣка „Нѣмецкая слобода" не была уже такъ строго отдѣлена и замкнута. Фантастическое дѣло Квирина Кульмана, осужденнаго и преданнаго сперва именно своими единовѣрцами, послужило лишнимъ поводомъ взглянуть глубже въ жизнь этой разновѣрческой колоніи. Кульманъ былъ однимъ изъ тѣхъ мистическихъ авантюристовъ, мечтателей и пророковъ, которыхъ со временъ Тридцатилѣтней войны все больше являлось въ Европѣ. Кульманъ много странствовалъ по всей Европѣ и былъ въ связи съ разными мистическими и теософскими кругами. Онъ много писалъ. Изъ мистическихъ авторитетовъ онъ всего больше чтилъ Якоба Бема, (его книга „Neubegeisterter Böhme" вышла въ 1674), — нужно отмѣтить и вліяніе Коменскаго (его „Lux etenebris")... Въ Москву онъ пріѣхалъ какъ-то неожиданно, — и началъ проповѣдывать тысячелѣтнее царство, monarchia Jesuelitica, Сторонниковъ онъ нашелъ немного. Но возбужденіе было сильное. Кульманъ и сторонники его были обвинены въ вольномысліи... Въ 1689-мъ году двое, самъ Кульманъ и Кондратій Нордерманъ, были сожжены въ Москвѣ...

7. Московское „невѣжество" XVII-го вѣка не слѣдуетъ преувеличивать. Не хватало не столько знаній, сколько перспективы, культурной и духовной... Во вторую половину вѣка ставится и рѣшается вопросъ о школѣ. И подымается споръ: должна ли эта школа быть славяно-греческой или латинской. Этотъ вопросъ сразу же осложнялся и обострялся соперничествомъ заѣзжихъ грековъ и Кіевскихъ выходцевъ. Въ общемъ, конечно, Кіевляне были выше этихъ греческихъ скитальцевъ, слишкомъ часто только искателей приключеній и выгодъ. Но завести они могли и хотѣли школу латинскую, — и не только по языку, но и по духу... Греки же, даже и явные латинофроны, всегда подчеркивали рѣшающее значеніе греческаго языка. „Оставивше греческій языкъ и небрегуще о немъ, отъ негоже имѣете просвѣщеніе ваше въ вѣрѣ православной, оставили есте и мудрость", говорилъ Паисій Лигаридъ. Правда, это скорѣе противъ русской старины, а не противъ латинства... Въ 1680-мъ году, по порученію царя Ѳеодора, Симеонъ Полоцкій составилъ „привиллегію" или проектъ учрежденія въ Москвѣ Академіи, по типу Кіевской и западныхъ латинскихъ училищъ. Это должна была быть всеобъемлющая школа, „всѣхъ свободныхъ уче-

ній“, отъ нисшей грамматики, „даже до богословіи, учащей вещей божественныхъ и совѣсти очищенія“. Изъ „діалектовъ“, кромѣ словенскаго и еллино-греческаго, предлагалось изучать не только латинскій, но и польскій. И это должна была быть не только школа, но и нѣкій учено-распорядительный центръ, съ очень широкими полномочіями для наблюденія за культурной дѣятельностью вообще. Академіи предполагалось усвоить право и обязанность испытывать ученыхъ иностранцевъ, не только въ знаніяхъ, но и въ вѣрѣ. Конечно, и цензура книгъ. Особо строгая оговорка была сдѣлана объ учителяхъ естественной магіи и о богоненавистныхъ гадательныхъ книгахъ. С. М. Соловьевъ по этому поводу остроумно замѣтилъ: „Это не училище только, это страшный инквизиціонный трибуналъ: произнесутъ блюстители съ учителями слова: „виновенъ въ неправославіи“, и костеръ запылаетъ для преступника“... Составленная Полоцкимъ „привиллегія“ была встрѣчена у патріарха суровой критикой, и переработана съ эллинистической точки зрѣнія,— только этотъ переработанный текстъ мы и знаемъ, о первоначальномъ же приходится догадываться... „Привиллегія“, впрочемъ, утверждена не была. Академія была открыта позже, въ 1687-мъ году, скромно и безъ всякой „привиллегіи“, или устава Это была словено-греко-латинская школа. Открыли ее и вели въ первые годы братья Лихуды. Они учили здѣсь по-гречески, прежде всего, затѣмъ риторикѣ и философіи, въ обычномъ тогда схоластическомъ типѣ. До богословскаго класса Лихуды не продержались. Послѣ нихъ школа запустѣла, замѣнить ихъ не было кому. Уже позже сталъ ректоромъ Палладій Роговскій, а блюстителемъ опредѣленъ былъ Стефанъ Яворскій... Особаго упоминанія заслуживаетъ школьный опытъ митр. Іова въ Новгородѣ. Здѣсь происходила своя борьба латинской „части“ (т. е. партіи) и „восточной“ (архим. Гавріилъ Домецкій и іеродіаконъ Дамаскинъ). Школа въ Новгородѣ была основана въ греко-славянскомъ типѣ и учить въ ней были позваны Лихуды. Латинскій языкъ здѣсь не преподавался вовсе. Въ Новгородѣ подчеркивали расхожденіе съ Москвой. Съ назначеніемъ Ѳеофана Прокоповича архіепископомъ въ Новгородъ эти Новгородскія школы были упразднены... Съ окончаніемъ вѣка наступаетъ псевдоморфоза и въ Московскомъ просвѣщеніи... Москва борется съ наступающимъ изъ Кіева латинофильствомъ. Но нечего было противопоставить изъ своихъ залежавшихся и перепутанныхъ запасовъ. Призываемые греки оказывались мало надежными, при всей ихъ эрудиціи... И побѣждаетъ Кіевъ...

IV. Петербургскій переворотъ.

1. Въ системѣ Петровскихъ преобразованій Церковная реформа не была случайнымъ эпизодомъ. Скорѣе напротивъ. Въ общей экономіи эпохи эта реформа была врядъ ли не самой послѣдовательной и принципіальной, Это былъ властный и рѣзкій опытъ государственной секуляризаціи („перенесеніе къ намъ съ Запада т. ск. еретичества государственнаго и бытового", замѣтилъ однажды Голубинскій)... Опытъ этотъ удался. Въ этомъ весь смыслъ, вся новизна, вся острота, вся необратимость Петровской реформы... Конечно, у Петра были „предшественники", и реформа уже до него „подготовлялась". Однако, эта подготовка еще не соизмѣрима съ самой „реформой",—и Петръ слишкомъ мало похожъ на своихъ предшественниковъ. Несходство это не только въ темпераментѣ; и не въ томъ, что Петръ „повернулъ къ Западу". Въ западничествѣ онъ не былъ первымъ, не былъ и одинокимъ въ Москвѣ конца XVII-го вѣка. Къ Западу Московская Русь обращается и поворачивается уже много раньше. И Петръ застаетъ въ Москвѣ уже цѣлое поколѣніе, выросшее и воспитанное въ мысляхъ о Западѣ, если и не въ западныхъ мысляхъ. Онъ застаетъ здѣсь уже прочно осѣвшую колонію Кіевскихъ и „литовскихъ" выходцевъ и выучениковъ, и въ этой именно средѣ находитъ первое сочувствіе своимъ культурнымъ начинаніямъ. Новизна Петровской реформы не въ западничествѣ, но въ секуляризаціи. Именно въ этомъ реформа Петра была не только поворотомъ, но и переворотомъ. „Сочинилъ изъ Россіи самую метаморѳозісъ или претвореніе", по выраженію современника. Такъ реформа была задумана, такъ она была воспринята и пережита. Самъ Петръ хотѣлъ разрыва. У него была психологія революціонера. Онъ склоненъ былъ скорѣе преувеличивать новизну. Онъ хотѣлъ, чтобы все обновилось и перемѣнилось, — до неузнаваемости. Онъ самъ привыкъ и другихъ пріучалъ о настоящемъ думать всегда въ противопоставленіи прошлому. Онъ создавалъ и воспитывалъ психологію переворота. И именно съ Петра и начи-

нается великій и подлинный русскій расколъ... Расколъ не столько между правительствомъ и народомъ (какъ то думали славянофилы), сколько между властію и Церковью. Происходитъ нѣкая поляризація д шевнаго бытія Россіи. Русская душа раздваивается и растягивается въ напряженіи между двумя средоточіями жизни, церковнымъ и мірскимъ. Петровская Реформа означала сдвигъ и даже надрывъ въ въ душевныхъ глубинахъ... Измѣняется самочувствіе и самоопредѣленіе власти. Государственная власть самоутверждается въ своемъ самодовлѣніи, утверждаетъ свою суверенную самодостаточность И во имя этого своего первенства и суверенитета не только требуетъ отъ Церкви повиновенія и подчиненія, но и стремится какъ то вобрать и включить Церковь внутрь себя, ввести и включить ее въ составъ и въ связь государственнаго строя и порядка. Государство отрицаетъ независимость церковныхъ правъ и полномочій, и самая мысль о церковной независимости объявляется и обзывается „папизмомъ". Государство утверждаетъ себя самое, какъ единственный, безусловный и всеобъемлющій источникъ всѣхъ полномочій, и всякаго законодательства, и всякой дѣятельности или творчества. Все должно стать и быть государственнымъ, и только государственное попускается и допускается впредь. У Церкви не остается и не оставляется самостоятельнаго и независимаго круга дѣлъ, — ибо государство всѣ дѣла считаютъ своими. И всего менѣе у Церкви остается власть, ибо государство чувствуетъ и счатаетъ себя абсолютнымъ. Именно въ этомъ вбираніи всего въ себя государственной властью и состоитъ замыселъ того „полицейскаго государства", которое заводитъ и учреждаетъ въ Россіи Петръ... „Полицейское государство" есть не только и даже не столько внѣшняя сколько внутренняя реальность. Не столько строй, сколько стиль жизни. Не только политическая теорія, но и религіозная установка. „Полицеизмъ" есть замыселъ построить и „регулярно сочинить" всю жизнь страны и народа, всю жизнь каждаго отдѣльнаго обывателя, ради его собственной и ради „общей пользы" или „общаго блага". „Полицейскій" паѳосъ есть паѳосъ учредительный и попечительный. И учредить предлагается не меньшее что, какъ всеобщее благоденствіе и благополучіе, даже по-просту „блаженство". И попечительство обычно слишкомъ скоро обращается въ опеку... Въ своемъ попечительномъ вдохновеніи „полицейское государство" неизбѣжно оборачивается противъ Церкви Государство не только ее опекаетъ. Государство беретъ отъ Церкви, отбираетъ на себя, беретъ на себя ея собственныя задачи. Беретъ на себя безраздѣльную заботу о религіозномъ и духовномъ благополучіи народа. И, если затѣмъ довѣряетъ или поручаетъ эту

заботу снова духовному чину, то уже въ порядкѣ и по титулу государственной делегаціи („vicario nomine“), и только въ предѣлахъ этой делегаціи и порученія Церкви отводится въ системѣ народно-государственной жизни свое мѣсто, но только въ мѣру и по мотиву государственной полезности и нужды. Не столько цѣнится или учитывается истина, сколько годность, — пригодность для политико-техническихъ задачъ и цѣлей. Потому само государство опредѣляетъ объемъ и предѣлы обязательнаго и допустимаго даже въ вѣроученіи. И потому на духовенство возлагается отъ государства множество всяческихъ порученій и обязательствъ. Духовенство обращается въ своеобразный служилый классъ. И отъ него требуется именно такъ и только такъ о себѣ и думать. За Церковью не оставляется и не признается право творческой инициативы даже въ духовныхъ дѣлахъ. Именно на инициативу всего болѣе и притязаетъ государство, на исключительное право инициативы, не только на надзоръ... „Полицейское“ міровоззрѣніе развивается исторически изъ духа Реформаціи, когда тускнѣетъ и вывѣтривается мистическое чувство церковности, когда въ Церкви привыкаютъ видѣть только эмпирическое учрежденіе, въ которомъ организуется религіозная жизнь народа. Съ такой точки зрѣнія и церковность подпадаетъ и подлежитъ государственной централизаціи. И „князю земскому“ усваивается и приписывается вся полнота правъ или полномочій и въ религіозныхъ дѣлахъ его страны и народа... Такая новая система церковно-государственныхъ отношеній вводится и торжественно провозглашается въ Россіи при Петрѣ, въ „Духовномъ Регламентѣ“. Смыслъ „Регламента“ очень простъ и слишкомъ ясенъ. Это есть программа Русской Реформаціи...

2. „Регламентъ“ былъ общимъ дѣломъ Ѳеофана Прокоповича и самого Петра. Въ Ѳеофанѣ Петръ нашелъ понятливаго исполнителя и истолкователя своихъ пожеланій и мыслей, не только услужливаго, но и угодливаго. Ѳеофанъ умѣлъ угадывать и договаривать не только недосказанное, но и недодуманное Петромъ. И умѣлъ не только досказывать, но и подсказывать. Въ „Регламентѣ“ многое подсказано Ѳеофаномъ. Но не всегда сразу сообразишь, гдѣ здѣсь подсказъ, и гдѣ чтеніе въ мысляхъ... По формѣ и по изложенію „Регламентъ всего менѣе регламентъ. Это „разсужденіе“, а не уложеніе. И въ этомъ именно его историческій смыслъ и сила. Это скорѣе объяснительная записка къ закону, нежели самый законъ. Но для Петровской эпохи вообще характерно, что подъ образомъ законовъ публиковались идеологическія программы. „Регламентъ“ есть въ сущности политическій памфлетъ. Въ немъ обличеній и критики больше,

чѣмъ прямыхъ и положительныхъ постановленій. Это больше, чѣмъ законъ. Эго манифестъ и декларація новой жизни. И съ намѣреніемъ подъ такимъ памфлетомъ и почти сатирою отбирались и требовались подписи у духовныхъ властей и чиновъ, — и при томъ въ порядкѣ служебной покорности и политической благонадежности. Это было требованіе признать и принять новую программу жизни, — признать новый порядокъ вещей и принять новое міровоззрѣніе. Это было требованіе внутренняго перелома и приспособленія... Петровское законодательство вообще отличалось попечительнымъ резонерствомъ. И самое доказательство превращалось въ своеобразное средство приневоливанія и принужденія. Не позволяется возражать противъ внушительныхъ указныхъ „понеже". Правительство спѣшитъ все обдумать и разсудить напередъ, и собственное разсужденіе обывателей оказывается тогда ненужнымъ и лишнимъ. Оно можетъ означать только нѣкое неблагонадежное недовѣріе къ власти. И составитель „Регламента" поторопился все разсудить и обосновать напередъ, чтобы не трудились разсуждать другіе, чтобы не вздумали разсудить иначе... Петровскій законодатель вообще слишкомъ любилъ писать желчью и ядомъ („и кажется, писаны кнутомъ", отзывался Пушкинъ о Петровскихъ указахъ). Въ „Регламентѣ" много желчи. Это книга злая и злобная. Въ ней слишкомъ много брезгливости и презрѣнія. Отвращеніе въ „Регламентѣ" сказывается еще больше, чѣмъ прямая ненависть. И чувствуется въ немъ болѣзненная страсть разорвать съ прошлымъ — и не только отвалить отъ стараго берега, но еще и сломать самый берегъ за собою, чтобы и другой кто не надумалъ вернуться... Петръ въ Россіи хотѣлъ церковное управленіе организовать такъ, какъ было оно организовано въ протестантскихъ странахъ. Такое переустройство не только отвѣчало его властному самочувствію, и не только требовалось логикой его общей идеи власти или „воли монаршей". Оно соотвѣтствовало и его личному религіозному самочувствію или самомнѣнію. Въ своемъ міровоззрѣніи Петръ былъ вполнѣ человѣкомъ Реформированнаго міра, хотя въ быту и сохранялъ неожиданно много привычекъ или прихотей Московской старины. И было что-то нескромное и нечистое въ его прикосновеніи ко святынѣ, — не говоримъ уже о припадкахъ его кощунственнаго буйства, въ которохъ изливались тайныя подполья его надорванной души. Есть что-то демоническое во всей обстановкѣ Петровской эпохи... Ѳеофанъ составилъ „регламентъ" именно для такой „коллегіи" или „консисторіи", какія для духовныхъ дѣлъ учреждались и открывались въ реформированныхъ княжествахъ и земляхъ. Это должно было быть государственное, не церковное учрежденіе, — органъ власти

и управленія Государева въ церковныхъ дѣлахъ. Въ самомъ „Регламентѣ“, въ объясненіе того, „что есть Духовное Коллегіумъ“, Θеофанъ ссылается не на церковные примѣры и не на каноны. Онъ называетъ Синедріонъ, Ареопагъ, разныя иныя „дикастеріи“, въ частности „коллегіи“, учрежденныя Петромъ. Θеофанъ обычно аргументируетъ отъ соображеній государственной пользы. И необходимость введенія коллегіальнаго начала въ церковное управленіе Θеофанъ доказываетъ въ „Регламентѣ“ именно доводами отъ государственной безопасности. „Велико и се: что от соборнаго правленія не опасатися отечеству мятежей и смущенія, яковые происходятъ отъ единаго собственнаго правителя духовнаго. Ибо простой народъ не вѣдаетъ, како разнствуетъ власть духовная от самодержавной, но великою высочайшаго пастыря честію и славою удивляемый, помышляетъ, что таковый правитель есть то вторый Государь, самодержцу равносилныи или болшій его, и что духовный чинъ есть другое и лучшее государство“. Особенно неудобно судить и сводить злыхъ „единовластителей“ духовныхъ, — вѣдь для этого нуженъ „соборъ селенскій“. Θеофанъ и не скрываетъ, что стремится подорвать и пресѣчь „высокое мнѣніе“ о церковныхъ предстоятеляхъ въ народѣ. Нужно, чтобы не было на нихъ „лишней свѣтлости и позора“. И нужно для этого показывать подчиненность духовнаго чина. „А когда еще видитъ народъ, что соборное сіе Правителство монаршимъ указомъ и сенатскимъ приговоромъ установлено есть, то и паче пребудетъ въ кротости своей, и весьма отложитъ надежду имѣть помощь къ бунтамъ своимъ отъ чина духовнаго“. Θеофанъ подчеркиваетъ и напоминаетъ: „Коллегіумъ правителское подъ державнымъ Монархомъ есть и от Монарха уставлено“. И все предостерегаетъ, какъ бы кто, подъ видомъ ревности церковной, не возсталъ на „Христа Господня“. Ему доставляетъ явное удовольствіе эта соблазнительная игра словами: вмѣсто „Помазанника“ называть Царя „Христомъ“. Удивляться ли, что встревоженные противники отозвались на это: уже скорѣе Анти-христъ! Впрочемъ, не одинъ Θеофанъ такъ говорилъ, и не онъ изъ кіевлянъ первый началъ въ Москвѣ эту недостойную игру священными словами... Возвеличеніе царской власти и доказательство ея безпредѣльности,—вотъ любимая тема Θеофана. Съ наибольшей рѣзкостью и полнотой онъ высказался по этому вопросу въ „Правдѣ воли Монаршей“. Почти одновременно съ „Регламентомъ“ Θеофанъ составилъ еще одну любопытную книжечку подъ такимъ неуклюжимъ, но очень характернымъ заголовкомъ: „Розыскъ историческіи, коіхъ ради вінъ, и въ яковомъ разумѣ были и нарицаліся імператоры рімстіи, какъ язычестіи, такъ и христіянстіи понтіфексами или архіереями многобожнаго закона;

а въ законѣ христіанстемъ хрістіанстіи государи могутъ ли нарещіся епископи и архіереи, и въ какомъ разумѣ" (1721). На этотъ послѣдній вопросъ Ѳеофанъ не колеблется отвѣтить утвердительно. „И на сіе отвѣтствуемъ, что могутъ не только Епіскопами, но и Епіскопами Епіскоповъ нарещіся". Ѳеофанъ опять двусмысленно играетъ словами. Вѣдь „епископъ" значитъ буквально „надсмотритель". И вотъ, „Государь, власть высочайшая, есть надсмотрітель совершенныи, краініи, верховныи и вседѣіствітельныи, то есть имущіи силу и повѣленія, и краінего суда, и наказанія, надъ всѣми себѣ подданными чінами и властьми, какъ мірскими, такъ и духовными. И понеже и надъ духовнымъ чиномъ государское надсмотрітельство отъ Бога уставлено есть, того ради всякъ законный Государь въ Государствѣ своемъ есть воистину Епіскопъ Епіскоповъ". Здѣсь софистическая игра многозначными словами. И создается впечатлѣніе, что и христіанскіе епископы такъ называются только по своей надзирающей должности, а не по своему сану или достоинству. Такъ Ѳеофанъ и думалъ въ дѣйствительности... Ѳеофанъ раздѣлялъ и исповѣдовалъ типическую доктрину вѣка, повторялъ Пуффендорфа, Гроція, Гоббса. Это были, въ извѣстномъ смыслѣ, оффиціозные идеологи Петровской эпохи. Ѳеофанъ почти вѣровалъ въ абсолютность государства, — есть только „в л а с т ь", и вовсе нѣтъ никакой особой духовной власти („папѣжскій се духъ"). Онъ исходитъ изъ извѣстнаго реформаціоннаго принципа или постулата: cujus regio, ejus regio. Государь, и именно какъ государь (Landesherr), есть „хранитель обѣихъ скрижалей", custos utriusque tabulae. И ему принадлежитъ вся полнота власти надъ его землею и на его землѣ, „верховенство надъ землею" (Landeshoheit), всеобъемлющее jus territorii... И Церковь вѣдь внутри этой его земли... Очень нетрудно и въ подробностяхъ обнаружить близость русскаго Регламента къ тѣмъ „регламентамъ" или „церковнымъ уставамъ" („Kirchenordnungen"), какихъ много было составлено послѣ Реформаціи въ разныхъ княжествахъ для вновь заведенныхъ мѣстныхъ „генеральныхъ консисторій"... Иностранцы сразу поняли, что въ Россіи проводится и инсценируется именно Реформація. Очень характерно замѣчаніе Буддея объ упраздненіи русскаго патріаршества Петромъ: quod et ea ratione fecit, ut se ipsum caput supremumque ecclesiae in Russia gubernatorem declararet... Это въ книгѣ: Ecclesia romana cum ruthenica irreconciliabilis (1719), написанной по вызову Ѳеофана и по справкамъ, отъ него доставленнымъ... Самаринъ вѣрно замѣтилъ о Петрѣ: „онъ не понималъ, что такое Церковь, онъ просто ея не видѣлъ, и потому поступалъ, какъ будто бы ея не было"... Источникъ церковныхъ „реформъ" Петра именно въ этомъ рели-

гіозномъ невѣдѣніи и нечувствіи... Нужно различать замыселъ и исполненіе. Петровская Реформа въ цѣломъ не удалась. „Духовный Регламентъ" есть только программа реформы. Именно программа, не итогъ. И не вся программа была исполнена, не вся оказалась исполнима. Сбылось сразу и больше, и меньше, чѣмъ что было задумано... „Реформація" осталась внѣшнимъ насиліемъ, — она заставила церковное тѣло сжаться, но не нашла симпатическаго отзвука въ глубинахъ церковнаго сознанія. Ѳеофанъ былъ насильникомъ, но не сталъ вождемъ, Да, въ своемъ эмпирическомъ составѣ и въ историческомъ образѣ жизни Русская Церковь была глубоко встревожена и сотрясена этой „реформаціей". И временами, при преемникахъ Петра, государственное „попеченіе" о Церкви оборачивалось откровеннымъ и мучительскимъ гоненіемъ, — подъ предлогомъ государственной безопасности и борьбы съ суевѣріемъ. Но никогда Петровская Реформа не была скрѣплена или воспризнана церковнымъ согласіемъ или волей. Петровская Реформа проходила совсѣмъ не безъ протестовъ. Нужно было немало мужества, чтобы свой протестъ и даже свое мнѣніе высказать самому ближнему своему, — въ этотъ вѣкъ розысковъ и доносовъ. И еще больше мужества и смѣлости было нужно, чтобы положить свой протестъ на бумагу. Вотъ почему историку протестъ и недовольство слышится скорѣе, какъ нѣкій невнятный, хотя и бурный шорохъ безпокойной стихіи, нежели какъ словесное обличеніе. Однако, это недовольство питалось вовсе не только слѣпымъ пристрастїемъ къ старинѣ, но и дѣйствительной ревностью о вѣрѣ. И вѣдь многіе вполнѣ принимали политическую реформу Петра и готовы были идти съ нимъ, но не могли и не хотѣли принять его Реформацію. Таковъ былъ, прежде всего, Стефанъ Яворскій, — онъ съ равной искренностью торжествовалъ въ своихъ „предикахъ" или „казаніяхъ" славные подвиги и викторіи Петра, и обличалъ незакономѣрныя или несправедливыя вторженія мирскихъ властей въ церковныя дѣла, какъ и нарушеніе самимъ царемъ церковныхъ уставовъ. Именно поэтому Петръ и терпѣлъ отъ него дерзкія слова. Стефанъ былъ до конца увѣренъ въ своемъ правѣ и должности обличать и печаловаться. Онъ не могъ забыться до того, чтобы забыть, что онъ поставленъ благодатію Божіей, а не только „отъ державнаго Монарха", чтобы почувствовать себя только государевымъ приказчикомъ или служилымъ человѣкомъ. Во всякомъ случаѣ, не изъ пристрастія къ чужой для него Московской старинѣ, и не изъ рабскаго пристрастія къ „папѣжскимъ" образцамъ Стефанъ противился и спорилъ съ самимъ Петромъ и съ Ѳеофаномъ. Онъ не стоялъ за старину, онъ былъ за Реформу. Но онъ былъ за

Церковь, и противъ „Реформаціи“. И Стефанъ былъ не одинъ... Фактически установился въ Россіи нѣкій „цезарепапизмъ“ въ духѣ Реформаціи. Филаретъ Московскій говорилъ, что задуманную съ протестанскаго образца обер-консисторію „Провидѣніе Божіе и церковный духъ обратили въ Святѣйшій Синодъ“. Это вѣрно, конечно; Синодъ и „Коллегіумъ“ различаются не только по имени. И, однако, въ принципѣ замыселъ Петровской Реформы не былъ ни оставленъ, ни забытъ, ни отмѣненъ. „Регламентъ“ остался актомъ государственнаго законодательства только, и не имѣлъ никакого канонич.скаго достоинства. Но не былъ отмѣненъ, хотя бы о немъ вспоминали впослѣдствіи и безъ охоты. Члены Синода при вступленіи въ должность продолжали приносить по установленному еще при Петрѣ особому формуляру вѣрноподданническую присягу, и въ ней исповѣдовали и провозглашали самого Монарха Всероссійскаго и Государя своего Всемилостивѣйшаго „крайнимъ судіею Духовной сей Коллегіи“ (этотъ формуляръ присяги былъ скорѣе оставленъ, чѣмъ отмѣненъ, только въ 1901-мъ году). Синодъ дѣйствовалъ всегда именно какъ имперское присутственное мѣсто, „своею отъ Царскаго Величества данною властію“, — „по указу Его Императорскаго Величества“... Этотъ фактическій „цезарепапизмъ“ никогда не былъ освоенъ, принятъ или признанъ самимъ церковнымъ сознаніемъ или совѣстію, хотя отдѣльные церковные люди и дѣятели ему поддавались, нерѣдко даже вдохновлялись. Мистическая полнота Церкви не была повреждена... Петровская Реформація разрѣшилась протестантской псевдоморфозой церковности. Создается опасная привычка называть или, скорѣе, прикрывать вещи именами, имъ завѣдомо не соотвѣтственными. Начинается „вавилонское плѣненіе“ Русской Церкви... Духовенство въ Россіи съ Петровской эпохи становится „запуганнымъ сословіемъ“. Отчасти оно опускается или оттѣсняется въ соціальные низы. А на верхахъ устанавливается двусмысленное молчаніе. Лучшіе замыкаются внутри себя,— уходятъ во „внутреннюю пустыню“ своего сердца, ибо во внѣшнюю пустыню въ XVIII мъ вѣкѣ уходить не дозволялось. Эта запуганная скованность „духовнаго чина“ есть одинъ изъ самыхъ прочныхъ итоговъ Петровской Реформы. И въ дальнѣйшемъ Русское церковное сознаніе долгое время развивается подъ этимъ двойнымъ торможеніемъ — админинстративнымъ приказомъ и внутреннимъ испугомъ...

3. Ѳеофанъ Прокоповичъ (1681—1736) былъ человѣкъ жуткій. Даже въ наружности его было что-то зловѣщее. Это былъ типическій наемникъ и авантюристъ, — такихъ ученыхъ наемниковъ тогда много бывало на Западѣ. Ѳеофанъ кажется неискреннимъ даже тогда, когда онъ повѣряетъ свои

завѣтныя грезы, когда высказываетъ свои дѣйствительные взгляды. Онъ пишетъ всегда точно проданнымъ перомъ. Во всемъ его душевномъ складѣ чувствуется нечестность. Вѣрнѣе назвать его дѣльцомъ, не дѣятелемъ. Одинъ изъ современныхъ историковъ остроумно назвалъ его „агентомъ Петровской реформы". Однако, Петру лично Өеофанъ былъ вѣренъ и преданъ почти безъ лести, и въ Реформу вложился весь съ увлеченіемъ. И онъ принадлежалъ къ тѣмъ немногимъ въ рядахъ ближайшихъ сотрудниковъ Петра, кто дѣйствительно дорожилъ преобразованіями. Въ его прославленномъ словѣ на погребеніе Петра сказалось подлинное горе, не только страхъ за себя. Кажется въ этомъ только и былъ Өеофанъ искреннимъ, — въ этой вѣрности Петру, какъ Преобразователю и герою... У Өеофана были свои преимущества. Онъ былъ уменъ и ученъ. Онъ былъ образованъ, былъ истымъ любителемъ и ревнителемъ всякаго „просвѣщенія". Къ наукѣ относился онъ почти что съ подобострастіемъ. Онъ много зналъ, много читалъ, любилъ читать, — и изъ своихъ не скудныхъ, но чаще неправедныхъ прибытковъ довольно щедро тратился на собираніе библіотеки. Она вышла очень богатой и составлена умѣло (по позднѣйшей описи въ ней 3192 названія). И вотъ, вся эта безспорная ученость отравлена и обезпложена какой-то внутренней безчестностью мысли. „Христіанство хорошо извѣстно было уму его, онъ зналъ его отчетливо и полно; но оно не было господствующимъ началомъ жизни его; хитрый и дальновидный, онъ умѣлъ находить себѣ счастіе, не справляясь съ совѣстію" (Филаретъ Черниговскій). Не онъ одинъ. Въ тѣ времена „совѣсть" вообще не почиталась умѣстной, не то что обязательной для мужей государственныхъ... Өеофанъ учился и доучивался въ латино-польскихъ школахъ, потомъ въ Римѣ, въ коллегіи св. Аѳанасія. Кажется, что въ Римѣ онъ учился подъ чужимъ именемъ, и бѣжалъ оттуда до окончанія курса, безъ видимаго повода, sine ulla causa, cum scandalo omnium. Во всякомъ случаѣ, вернулся онъ въ Кіевъ открытымъ и возбужденнымъ противникомъ „папѣжскаго духа". Какъ преподаватель Кіевской академіи, Өеофанъ въ курсахъ піитики и риторики еще не отступаетъ отъ прежнихъ принятыхъ руководствъ, піитику читаетъ по Я. Понтану и Ю. Скалигеру. Однако, онъ сразу же показываетъ себя рѣшительнымъ противникомъ установившихся съ польскаго риторическихъ манеръ и пріемовъ проповѣдничества, и впослѣдствіи, въ „Регламентѣ", очень ѣдко и зло отзывается объ этихъ „казнодѣишкахъ легкомысленныхъ", польскихъ и кіевскихъ. Самъ Өеофанъ проповѣдовалъ по иному. На каѳедру онъ всходилъ всего чаще для того, чтобы проповѣдовать Петровскую реформу. Въ своихъ проповѣдяхъ

онъ сразу сходитъ или на панигирикъ, или на памфлетъ, или вдается въ злободневную политическую сатиру. Такъ и въ „Регламентѣ“ онъ очерчиваетъ „должность“ проповѣдника. „Проповѣдали бы проповѣдники твердо, съ доводовъ священнаго писанія, о покаяніи, о исправленіи житія, о почитаніи властей, паче же самой высочайшей власти Царской, о должностяхъ всякаго чина“. Вмѣсто польскихъ казнодѣишковъ Ѳеофанъ совѣтуетъ читать Златоуста... Романистическую ученость, это „привидѣнное и мечтательное ученіе“, Ѳеофанъ отвергаетъ съ какой-то ненавистью. Съ великимъ раздраженіемъ говоритъ онъ всегда объ этихъ „неосновательныхъ мудрецахъ“, объ этихъ „скоморохахъ“, ludimagistri. Въ особенности его возмущаютъ кіевскіе романисты, — „школярики, латиною губы примаравшіе“. Эта мнимая ученость опаснѣе самого невѣжества, ибо притязательнѣе. Самъ Ѳеофанъ весь въ Реформаціи и въ „новой“ учености, въ теоріяхъ XVII-го вѣка... Сохранились его догматическіе „трактаты“, читанные имъ въ Кіевской академіи. Изданы они были уже только послѣ его смерти и въ Германіи, уже въ семидесятыхъ годахъ (полное изданіе подъ редакціей и съ дополненіями Самуила Миславскаго, сперва Кіевскаго ректора, позже митрополита, въ Лейпцигѣ, въ 1773—1775 г.г.). Въ „Регламентѣ“ Ѳеофанъ говоритъ о вѣрной постановкѣ богословскаго преподаванія. „Челъ бы учитель богословскій священное писаніе, и учился бы правилъ какъ прямую истую знать силу и толкъ писаній; и вся бы догматы укрѣплялъ свидѣтельствомъ писаній; а въ помощь того дѣла челъ бы прилѣжно святыхъ отецъ книги, да таковыхъ отецъ, которые прилѣжно писали о догматѣхъ, за нужду распрь въ церквѣ случившихся, съ подвигомъ на противныя ереси“. И еще дѣянія соборовъ Можно пользоваться и новѣйшими книгами иновѣрныхъ авторовъ, но подъ непремѣннымъ условіемъ провѣрки свидѣтельствомъ Писанія и преданіемъ отцевъ, даже и въ изложеніи тѣхъ догматовъ, гдѣ нѣтъ у насъ съ „иновѣрцами“ прямого разногласія. „А однакъ доводомъ ихъ не легко вѣрить, но посмотрѣть, естли таковое въ писаніи или въ книгахъ отеческихъ слово, и тую ли имѣетъ силу, въ яковой они пріемлютъ“. Конечно, подъ „иновѣрцами“ Ѳеофанъ разумѣетъ здѣсь „римлянъ“, и всѣ его предосторожности противъ „римскаго“ богословія. „Да и то бѣда, что панове школярики, что ни услышатъ отъ папѣжскихъ поговорокъ, высоко ставятъ, и мнятъ быти непогрѣшителное“... Самъ Ѳеофанъ „новѣйшими“ и „иновѣрными“ книгами пользовался обильно и охотно; но это были книги протестантскія. Въ своихъ богословскихъ лекціяхъ Ѳеофанъ всего ближе къ Аманду Поланскому (Amandus Polanus a Polansdorf, базельскій реформатскій богословъ, — Syntagma

theologiae christianae вышла въ Ганноверѣ, въ 1609). Часто чувствуется пользованіе сводомъ І. Гергарда (Loci communes, первое изданіе въ 1610—1622 г.г.). Въ отдѣлѣ о Св. Духѣ Ѳеофанъ почти только повторяетъ Зерникава. Всегда подъ рукой у него „Диспутаціи" кард. Беллармина, — и не только для опроверженія... Ѳеофана нужно назвать эпигономъ, но компиляторомъ онъ не былъ. Матеріаломъ онъ владѣетъ вполнѣ, и перерабатываетъ или приспособляетъ его по своему. Онъ былъ хорошо начитанъ и свободно разбирался въ современной богословской литературѣ, особенно протестантской. Были у него и личныя связи съ нѣмецкими богословами... И вотъ что приходится сразу же сказать. Ѳеофанъ не то что примыкаетъ, онъ принадлежитъ къ протестантской схоластикѣ XVII-го вѣка И его сочиненія вполнѣ умѣщаются въ исторіи нѣмецкаго реформированнаго богословія. Не будь на Ѳеофановыхъ „трактатахъ" имени русскаго епископа, ихъ автора всего естественнѣе было бы угадывать въ средѣ профессоровъ какого нибудь протестантскаго богословскаго факультета. Все здѣсь пронизано западнымъ духомъ, воздухомъ Реформаціи. Это чувствуется во всемъ, — въ привычкахъ мысли, въ выборѣ словъ. Предъ нами даже не западникъ, но по-просту западный человѣкъ, иностранецъ. И не даромъ всего легче Ѳеофану было именно съ иностранцами, съ иностранными министрами, съ учеными нѣмцами изъ Академіи Наукъ. На православный міръ смотрѣлъ онъ со стороны. И воображалъ его себѣ, какъ сколокъ съ Рима. Православной жизни онъ просто не чувствовалъ. Онъ весь въ западныхъ спорахъ. Въ этихъ спорахъ онъ до конца съ протестантами... Въ системѣ Ѳеофана, строго говоря, нѣтъ ученія о Церкви. Опредѣленіе Церкви онъ даетъ явно недостаточное. „Богъ восхотѣлъ вѣрныхъ Своихъ, возстановленныхъ черезъ Христа, объединить въ нѣкое гражданство или республику, что и называется Церковью, — in quandam certam republcam seu civitatem compingere, quae dicitur ecclesia, — чтобы тѣмъ лучше свои познавали своихъ, взаимно помогали другъ другу, сорадовались, и съ помощью Божіей защищались противъ враговъ"... Ѳеофанъ не чувствуетъ, не замѣчаетъ мистической реальности Церкви. Для него это словно только нѣкій союзъ христіанской взаимопомощи и единомыслія. Отсюда становится понятна и вся его церковно-политическая программа и дѣятельность... Начинаетъ свою систему Ѳеофанъ трактатомъ о Писаніи, какъ о первоисточникѣ вѣроученія, самодостовѣрномъ и самодостаточномъ. Онъ идетъ здѣсь близко за Гергардомъ, у котораго отдѣлъ о Писаніи какъ бы замѣняетъ отдѣлъ о Церкви. Ѳеофанъ ревниво отстаиваетъ полноту и самодостаточность Писанія противъ рим-

скихъ авторовъ. Въ Писаніи заключена и исчерпана вся полнота необходимыхъ истинъ и вѣры, И только Писаніе есть въ богословіи и въ самой вѣрѣ principium cognoscendi. Только Писаніе обладаетъ авторитетомъ, какъ Слово Божіе. Человѣческіе домыслы и разсужденія могутъ имѣть не больше, чѣмъ силу довода или „аргумента", и никакъ не могутъ возрости до мѣры „авторитета". Писаніе подлежитъ толкованію и разбору. Надежнѣе всего толковать Писаніе само черезъ себя, чтобы стороннимъ и человѣческимъ пособіемъ не снизить уровня достовѣрности. Соборы имѣютъ подчиненное право толкованія. Даже consensus patrum есть для Өеофана только humanum tesimonium. Это только историческое свидѣтельство о бывшемъ, о церковныхъ мнѣніяхъ опредѣленной эпохи. Задача богослова сводится для Өеофана къ сопоставленію и распредѣленію текстовъ. Въ этомъ смыслѣ, вслѣдъ за своими западными руководителями, Өеофанъ говоритъ о „формальномъ" характерѣ и смыслѣ богословской науки. При всей своей ненависти къ римской „схоластикѣ", Өеофанъ самъ остается схоластическимъ богословомъ, какъ и большинство протестантскихъ богослововъ XVII-го вѣка и раньше, начиная еще съ Меланхтона. И при всемъ своемъ знакомствѣ съ „новой" философіей (читалъ Декарта, Бэкона, Спинозу, Лейбница, Вольфа), Өеофанъ все-же ближе къ Суарецу, за которымъ шло такъ много протестантскихъ продолжателей. Өеофанъ нигдѣ такъ и не выходитъ изъ зачарованнаго круга западной школьно-богословской полемики, въ которой окоченѣваетъ и вся трагическая проблематика Реформаціонныхъ споровъ... Изъ спеціальныхъ „трактатовъ" Өеофана особенно важны и интересны VI-ой и VII-ой, — о человѣкѣ невинномъ и падшемъ. На ту-же тему Өеофанъ писалъ и по-русски: „Распря Павла и Петра о игѣ неудобоносимомъ" (писано еще въ 1712, но издано только въ 1774, въ собраніи сочиненій Өеофана). И именно ученіе Өеофана объ оправданіи въ этой книжицѣ подало первый поводъ его противникамъ заговорить объ его „церковныхъ противностяхъ", что де зараженъ онъ „язвой калвинскою", что вводитъ онъ де въ міръ россійскій мудрованія реформатскія. Для такихъ упрековъ и подозрѣній было достаточно основаній. Өеофанъ исходитъ изъ самаго строгаго антропологическаго пессимизма, почему для него заранѣе обезцѣнивается вся человѣческая активность въ процессѣ спасенія. Именно поэтому онъ ограничиваетъ и значимость богословскаго разсужденія. Человѣкъ разбитъ и опороченъ грѣхопаденіемъ, плѣненъ и опутанъ грѣхомъ. Плѣнена и обезсилена самая воля. „Оправданіе" Өеофанъ понимаетъ вполнѣ юридически, — justificatio forensis. Это есть дѣйствіе благодати Божіей, которымъ кающійся и увѣро-

вавшій во Христа грѣшникъ туне пріемлется и объявляется правымъ, и не вмѣняются ему грѣхи его, но вмѣняется правда Христова (gratis justum habet et declarat, non imputatis ei peccatis ejus, imputata vero ipsi justitia Christi). Ѳеофанъ подчеркиваетъ, что „совершается“ спасеніе вѣрою, и дѣла человѣка не имѣютъ никогда совершительной силы.., Нѣтъ надобности вдаваться въ подробный разборъ Ѳеофановой системы. Гораздо важнѣе почувствовать ея внутренній общій стиль. И здѣсь не можетъ быть спора или колебанія въ выводѣ: „да, Ѳеофанъ былъ дѣйствительно протестантомъ“ (А. В. Карташовъ)... Объ этомъ не разъ заговаривали современники. Объ этомъ писалъ Ѳеофилактъ Лопатинскій (въ книгѣ „Объ игѣ Господнемъ благомъ“) и особенно Маркеллъ Родышевскій. Оба жестоко пострадали за свою смѣлость. Ѳеофанъ былъ изворотливъ и ловокъ, и съумѣлъ отвести отъ себя богословскій ударъ. Возраженія несогласнымъ подъ его перомъ какъ то незамѣтно превращались въ политическій доносъ, и Ѳеофанъ не стѣснялся переносить богословскіе споры на судъ Тайной Канцеляріи. Самымъ сильнымъ средствомъ самозащиты, — но и самымъ надежнымъ, — было напомнить, что въ данномъ вопросѣ мнѣніе Ѳеофана одобрялъ или раздѣлялъ самъ Петръ. Тогда подъ обвиненіемъ оказывалась особа самого Монарха, и обвинитель Ѳеофана оказывался повиненъ въ прямомъ оскорбленіи Величества, что подлежало уже розыску и разбору Тайной Канцеляріи, а не свободной богословской дискуссіи. „Самъ Петръ Великій, не меньше премудрый, какъ и сильный монархъ, въ предикахъ моихъ не узналъ ереси“... Эта ссылка на Петра не была только отводомъ. Ибо и въ дѣйствительности Петръ былъ вѣдь во многомъ согласенъ съ Ѳеофаномъ... Борьба съ „суевѣріемъ“ начинается уже при Петрѣ, начинается самимъ Петромъ, открыто объявляется въ „Регламентѣ“. И Ѳеофанъ противъ „суевѣрій“ писалъ всегда съ особымъ вкусомъ. Въ этомъ отношеніи очень характерна его трагедокомедія: „Владиміръ, Славенороссійскихъ странъ князь и повелитель, отъ невѣрія тмы въ свѣтъ евангельскій приведенный Духомъ Святымъ“. Это — злая и злобная сатира на „жрецовъ“ и на жреческія „суевѣрія“, полная самыхъ прозрачныхъ намековъ на современность. Къ духовному чину вообще Ѳеофанъ относился съ неприкрытымъ презрѣніемъ, особенно къ великороссійскому духовенству, въ кругу котораго чувствовалъ себя всегда пришлецомъ и иноземцемъ. Ѳеофанъ былъ типическимъ „просвѣтителемъ“. Онъ не скрывалъ ствоего отвращенія отъ обрядности, отъ чудесъ, отъ аскетическихъ подвиговъ, отъ самой іерархіи. И со всѣми этими „забобонами“ боролся съ упрямствомъ заносчиваго резонера. Въ этой борьбѣ онъ былъ если и не искреннимъ,

во всякомъ случаѣ — откровеннымъ. „Лучшими силами своей души я ненавижу митры, саккосы, жезлы, свѣщницы, кадильницы и тому подобныя забавы“, — правда, это изъ дружескаго и интимнаго письма... Суевѣрій въ русской жизни и въ быту было тогда, дѣйствительно, слишкомъ много. Но вѣдь Ѳеофанъ и самъ Петръ хотѣли бороться съ ними не столько во имя вѣры, сколько во имя здраваго смысла и „общаго блага“... До самаго воцаренія Елизаветы Петровны протестантизмъ въ Россіи былъ какъ бы подъ нѣкимъ особымъ и преимущественнымъ покровительствомъ государственной власти и даже государственныхъ законовъ. Петровское правительство, и не только по соображеніямъ государственной пользы и терпимости, слишкомъ часто готово бывало отожествить интересъ протестантовъ со своимъ, старалось создать впечатлѣніе, что православіе есть нѣкій своеобразный, умѣренный и ритуалистическій протестантизмъ, что православіе и протестантизмъ легко согласимы, — facillime legitimeque uniantur, какъ доказывалъ Петербургскій академикъ Колій, другъ Прокоповича, въ книгѣ подъ характернымъ названіемъ: Ecclesia graeca lutheranisans (Любекъ 1723). Впослѣдствіи Екатерина II утверждала, что нѣтъ „почти никакого различія“ между православіемъ и лютеранствомъ, — „le culte extérieure est trés different, mais l'Eglise s'y voit réduite par rapport à la brutalité du peuple“... Въ Аннинское время, т. е. при Биронѣ, отношеніе власти къ Церкви было особенно острымъ. „На благочестіе и вѣру нашу православную наступили, но такимъ образомъ и претекстомъ, будто они не вѣру, но непотребное и весьма вредителское христіанству суевѣріе искореняютъ. Ѳ, коль многое множество подъ такимъ предлогомъ людей духовныхъ, а наипаче ученыхъ, истребили, монаховъ поразстригали и перемучили. Спроси жъ за что. Больше отвѣта не услышишь, кромѣ того: суевѣръ, ха̀нжа, лицемѣръ, ни къ чему годный. Сіе же все дѣлали такою хитростію и умысломъ, чтобы вовсе въ Россіи истребити священство православное и завесть свою нововымышленную безпоповщину“. Такъ вспоминалъ о времени Анны проповѣдникъ при Елизаветѣ (Амвросій Юшкевичъ)... Самъ Петръ былъ недоволенъ Стефаномъ Яворскимъ за поднятое имъ дѣло Тверитинова, за слишкомъ рѣзкую и прямую постановку вопроса о лютеранскихъ противностяхъ. „Камень Вѣры“ не былъ изданъ при жизни Петра именно изъ-за рѣзкихъ въ немъ полемическихъ выпадовъ противъ протестантовъ. Издана была эта книга впервые уже только въ 1728-мъ году, съ дозволенія Верховнаго Тайнаго Совѣта, подъ смотрѣніемъ Ѳеофилакта Лопатинскаго. Этимъ изданіемъ „Камня“ были многіе задѣты въ Германіи. Въ 1729-мъ году въ Іенѣ былъ напечатанъ „апологетическій“ отвѣтъ Буддея, — молва припи-

сывала этотъ отвѣтъ Ѳеофану. Въ 1731-мъ году противъ „Камня“ писалъ Мосгеймъ. А на защиту Яворскаго сталъ въ Россіи доминиканецъ Рибейра, состоявшіи при Дукѣ Лирійскомъ, послѣ испанскомъ. Споръ запутался и осложнился,— оканчивали его уже въ Тайной Канцеляріи... Указомъ 19-го августа 1732-го года „Камень Вѣры“ былъ снова запрещенъ и изъятъ изъ обращенія, все изданіе было схвачено и запечатано. „Враги наши домашніе внутренніе какую стратегему сочинили, чтобу вѣру православную поколебать, готовыя книги духовныя въ тьмѣ заключили, а другіе сочинять подъ смертною казнію запретили. Не токмо учителей, но и ученія и книги ихъ вязали, ковали и въ темницы затворяли, и ужъ къ тому приходило, что въ своемъ православномъ государствѣ о вѣрѣ своей уста отворять было опасно: тотчасъ бѣды и гоненія надѣйся“ (Амвросій Юшкевичъ)... Въ свободное обращеніе книга Яворскаго была выпущена только въ 1741-мъ году, по Высочайшему повелѣнію... Подъ гоненіемъ и запретомъ „Камень Вѣры“ былъ именно потому, что въ немъ чувствовалась полемическая обращенность противъ Реформаціи. И, напротивъ, именно за это и дорожили книгой Стефана Яворскаго тѣ изъ православныхъ, кто къ латинизмамъ Яворскаго никакой симпатіи и влеченія не имѣлъ. Таковъ былъ, напр., Посошковъ. „И ради утвержденія въ вѣрѣ и ради охраненія отъ люторскія и калвинскія и отъ прочихъ иконоборцевъ напечатать книгъ колико надлежитъ Камень Вѣры, иже блаженныя памяти Преосвященный Рязанскій митрополитъ Стефанъ Яворскій сочинилъ, и книгъ по пяти-шти въ школу отослать; и чтобы тотъ многоцѣнный Камень желающіе пресвитерства затвердили его на память, чтобы о всякомъ отвѣтѣ помнить изустъ сказать“. Посошковъ искренно тревожился и смущался объ „иконоборной“ опасности, о „люторскомъ безумномъ мудрованіи“, о „вѣтренной премудрости“ люторанской. Посошковъ былъ прямымъ ревнителемъ Петровскихъ преобразованій, но не считалъ нужнымъ и возможнымъ ради этого обновленія и „общаго блаженства“ отрекаться отъ отеческой вѣры или замѣнять ее какой-то нововымышленной и легчайшей. Не мягче Ѳеофана или самого Царя Посошковъ отзывается о религіозномъ невѣжествѣ и суевѣріи народа, даже и самого клира, о народной скудости и неправдѣ, — и настаиваетъ на повсемѣстномъ заведеніи школъ, требуетъ даже отъ соискателей діаконскаго сана „граматическаго разумѣнія“, приглашаетъ иночествующихъ поступать въ ученіе, „и въ доспытацыяхъ подтверждатися“. Однако, идеаломъ для Посошкова остается „духовное житіе“, но не мірское или свѣтское. Потому и чувствовалъ онъ близость и довѣріе къ Стефану Яворскому, при всѣхъ его латинизмахъ. И у Стефана онъ

находилъ много матеріала прежде всего... Такъ складывались обстоятельства, что Стефанъ, богословствуя отъ Беллярмина, тѣмъ самымъ въ дѣйствительности оберегалъ Русскую Церковь отъ вводимой въ нее Реформаціи... И обстоятельства такъ сложились, что историческая судьба Русскаго богословія въ XVIII-мъ вѣкѣ рѣшалась въ порядкѣ спора между эпигонами западной пореформаціонной римской и протестантской схоластики... Въ этомъ спорѣ на время побѣдилъ Ѳеофанъ, но не сразу. До середины XVIII-го вѣка даже во вновь заведенныхъ школахъ, по нѣкой исторической инерціи, еще держатся прежнія романистическія Кіевскія традиціи. Очень не сразу входятъ въ общій оборотъ новыя идеи... Побѣдилъ Ѳеофанъ, какъ эрудитъ. Это была побѣда школьно-протестантскаго богословія...

4. Въ Регламентѣ Ѳеофанъ начертываетъ связную и резонированную программу новаго школьнаго ученія (весь раздѣлъ: „Домы училищные, и въ нихъ учители и ученики, такожъ и церковныи проповѣдники"). „Когда нѣтъ свѣта ученія, нелзя быть доброму Церкви поведенію, и нелзя не быть нестроенію, и многимъ смѣха достойнымъ суевѣріямъ, еще же и раздорамъ, и пребезумнымъ ересемъ"... Образцомъ или примѣромъ и для Ѳеофана остается Кіевская Академія. „Академію" онъ предлагаетъ учредить и на Сѣверѣ. Это должна быть единая и всеобщая школа, многолѣтняя и многостепенная, и всѣ ступени должны быть вмѣстѣ. Это обще-образовательная школа, съ философскимъ и богословскимъ классами, какъ завершеніемъ. При Академіи должна быть открыта семинарія, т. е. общежитіе, „образомъ монастыря", — именно съ этого и нужно начинать, по мнѣнію Ѳеофана. Онъ снова опирается здѣсь на западный примѣръ или опытъ, — „какіе вымышлено не мало во иноземныхъ странахъ; скорѣе всего онъ имѣлъ здѣсь въ виду Римскую коллегію" св. Аѳанасія, гдѣ и самъ учился. Образъ жизни въ такой семинаріи долженъ быть замкнутый и отрѣшенный, съ наивозможнымъ отдаленіемъ и отдѣленіемъ отъ окружающей жизни („не въ городѣ, но въ сторонѣ"), отъ вліянія родныхъ и старой среды. Вѣдь только такъ и можно взростить и образовать новую породу людей. „Таковое младыхъ человѣкъ житіе кажется быти стужителное и заключенію плѣнническому подобное: но кто обвыкнетъ такъ жити, хотя чрезъ единъ годъ, тому весма сладко будетъ: какъ то и по себѣ и по другихъ искусомъ вѣдаемъ"... Ѳеофанъ сразу же и сдѣлалъ попытку завести такую семинарію и уже въ 1721-мъ году открылъ школу при своемъ домѣ на Карповкѣ. Это была только начальная школа, учили въ ней иноземцы (акад. Байеръ, извѣстный Селлій). Со смертію Ѳеофана эта школа была упразднена. — На Сѣверѣ главнымъ

училищемъ становится Спасская Академія въ Москвѣ (въ Заиконоспасскомъ монастырѣ). Уже въ 1700-мъ или 1701-мъ году она была перестроена по Кіевскому образцу въ латинскую школу, подъ протекторатомъ Стефана Яворскаго. Съ основаніемъ упрекалъ его патр. Досиѳей, что свелъ-де онъ все на „латинскія ученія". И въ то-же время о немъ сочувственно отзываются московскіе іезуиты у которыхъ тогда была заведена въ Москвѣ своя школа, для сыновей московской знати. Ученики обѣихъ школъ находились въ дружескихъ отношеніяхъ, устраивались совмѣстныя схоластическія собесѣдованія. Кажется, и самъ Стефанъ одно время былъ съ іезуитами въ добрыхъ отношеніяхъ... Преподаватели въ Академіи были всѣ изъ Кіева. Изъ нихъ особо нужно назвать Ѳеофилакта. Лопатинскаго. Позже онъ былъ архіепископомъ Тверскимъ и при Аннѣ Ивановнѣ несносно пострадалъ отъ лукавыхъ человѣкъ. Отъ самого Ѳеофана всего больше, — его онъ винилъ и обличалъ въ протестантизмѣ. Ѳеофилактъ былъ человѣкъ большихъ знаній и смѣлаго духа, но въ богословіи типичный схоластикъ. Преподавалъ онъ по Аквинату (его Scientia sacra, 1706—1710, въ рукописи: срв. записки І. Кроковскаго); позже издалъ „Камень Вѣры... Вообще сказать, школы въ Великороссіи заводятся и открываются въ это время обычно только архіереями изъ малороссіянъ (былъ періодъ. когда только малороссіянъ и было позволено ставить въ архіереи и архимандриты), — и они учреждали всюду именно латинскія школы, по примѣру и на подобіе тѣхъ, въ какихъ сами учились. Обычно и учителей привозили съ собою или вызывали потомъ изъ того-же Кіева, иногда даже „польской породы". Бывало, что и учениковъ привозили съ юга. Это было прямое переселеніе южноруссовъ или „черкассъ"; на Сѣверѣ оно часто такъ и воспринималось, какъ иноземческое засиліе. Въ исторіи духовной школы Петровская реформа означала именно „украинизацію", въ прямомъ и буквальномъ смыслѣ. Ученикамъ въ Великороссіи эта новая школа представлялась вдвойнѣ чужой, — какъ школа „латинскихъ ученій", и какъ школа „черкасскихъ" учителей. Знаменскій въ своей замѣчательной книгѣ о духовныхъ школахъ въ XVIII-мъ вѣкѣ такъ говоритъ объ этомъ- „Всѣ эти приставники были для учениковъ въ собственномъ смыслѣ слова люди чужіе, наѣзжіе изъ какой-то чужой земли, какой тогда представлялась Малороссія, съ своеобразными привычками, понятіями и самою наукой, со своей малопонятной, странною для великорусскаго уха рѣчью; притомъ же они не только не хотѣли приноровиться къ просвѣщаемому ими юношеству и призвавшей ихъ странѣ, но даже явно презирали великороссовъ, какъ дикарей, надъ всѣмъ смѣялись и все порицали, что было непохоже на ихъ мало-

россійское, а все свое выставляли и навязывали, какъ единственно хорошее". И о многихъ изъ этихъ пришельцевъ прямо извѣстно, что они и оставались навсегда въ россійскомъ діалектѣ необычны, а употребляли нарѣчіе малороссійское. Только въ Екатерининское время положеніе измѣнилось. Но къ этому времени уже подросли поколѣнія мѣстныхъ великороссійскихъ латинистовъ. Школа оставалась латинской. „Колонія" окрѣпла, но колоніей не перестала быть... Не слишкомъ сильно сказать: „та культура, которая со временъ Петра живетъ и развивается въ Россіи, является органическимъ и непосредственнымъ продолженіемъ не московской, а кіевской, украинской культуры" (кн. Н. С. Трубецкой). Одну только оговорку здѣсь нужно сдѣлать. Эта культура была слишкомъ искусственна, и слишкомъ насильственно вводилась, чтобы говорить объ „органическомъ продолженіи"... Въ конст укціи новой школы была большая неясность и невязка. По заданію это была школа прежде веего „сословная", и для „духовнаго чина" принудительная, — дѣтей духовныхъ набирали сюда силою, какъ рекрутовъ, подъ угрозой солдатчины, острога и тѣлеснаго нещаднаго взысканія. Въ Малороссіи, напротивъ, эта школа носила характеръ все-сословный; да и духовенство не обособлялось тамъ въ особое споловіе, вплоть до Екатерининскихъ временъ. Кромѣ Кіевской Академіи въ этомъ отношеніи очень характеренъ Харьковскій коллегіумъ, преобразованный въ 1726-мъ году изъ семинаріи основанной еще въ 1722-мъ году Бѣлгородскимъ епископомъ Епифаніемъ Тихорскимъ, при большой матеріальной помощи князей Голицыныхъ... Иногда называли его даже Тихоріанской Академіей. Богословскій классъ здѣсь былъ открытъ уже въ 1734 году... Во всякомъ случаѣ, заводить новыя школы обязаны были архіереи, и на мѣстномъ иждивеніи, монастырскомъ или церковномъ. Учреждались эти школы съ профессіональнымъ расчетомъ, „въ надежду священства", для созиданія и воспитанія новой породы духовенства... Однако, по программѣ это были общеобразовательныя школы, богословіе изучалось въ одномъ только послѣднемъ классѣ. И вотъ, до этого послѣдняго класса, чрезъ многолѣтній и многотрудный курсъ, доходили только немногіе изъ взятыхъ въ науку; большинство выбывало изъ семинарій такъ и не коснувшись богословскихъ ученій вовсе. Уходили прежде времени не только худшіе („за невзятіемъ науки", или „за непонятіемъ ученія"). Слишкомъ часто именно лучшихъ отзывали „въ свѣтскую команду", въ надежду другихъ профессій или просто „въ приказный чинъ". Вѣдь въ продолженіи всего XVIII-го вѣка это была единственная уже налаженная и раскинутая школьная сѣть... Раскинуть и развернуть сразу и

вдругъ всю эту сѣть многостепенныхъ школъ оказалось невозможно, какъ то и слѣдовало предвидѣть. Прежде всего, негдѣ было сыскать и собрать потребное число учителей, къ тому довольныхъ и искусныхъ, въ особенности „для совершеннѣйшихъ ученій“, т. е. богословскаго и философскаго. Во всякомъ случаѣ, изъ 26 семинарій, открытыхъ до 1750 года, только въ четырехъ въ этомъ году уже былъ классъ ученій богословскихъ, и еще въ четырехъ классъ философскій. Даже въ столичной Александро-невской семинаріи преподаваніе наладилось далеко не сразу, все также за неимѣніемъ и неумѣніемъ учителей. Очень трудно было набирать и учениковъ, хотя уклоненіе отъ явки въ школу и приравнивалось къ воинскому дезертирству. Въ полицейскомъ государствѣ не различаютъ ученіе и службу. Самое ученіе есть уже служба или повинность. На ученика (даже совсѣмъ малолѣтняго) въ это время смотрятъ именно какъ на служащаго человѣка, отбывающаго повинность и обязаннаго исполнять всѣ оффикіи своего званія подъ страхомъ собственно даже не дисциплинарнаго, а уголовнаго наказанія. Потому даже совсѣмъ неуспѣвающихъ отъ отбыванія учебной службы освобождаютъ съ крайней неохотой (развѣ окажется дѣтина непобѣдимой злобы, свирѣпый, до драки скорый), и вмѣсто ученія въ такомъ случаѣ сдаютъ въ солдаты. „Семинаристы были въ этомъ отношеніи чѣмъ-то въ родѣ церковныхъ кантонистовъ“. Неявившихся, убылыхъ и бѣглыхъ полагалось разыскивать и приводить силой, иногда даже въ кандалахъ, — „для обученія и употребленія надъ ними изображеннаго въ Духовномъ Регламентѣ искушенія“. И все это все-таки не останавливало побѣговъ. Бывало, что чуть-ли не пол-семинаріи разбѣгалось, и въ ученическихъ спискахъ эпически значилось: semper fugitiosus... Это паническое бѣгство и укрывательство учениковъ не было оказательствомъ темноты, лѣни или мракобѣсія въ духовномъ чинѣ. Причина этого запирательства была не въ томъ невѣжествѣ или суевѣріи духовенства, о которомъ такъ краснорѣчиво умѣли декламировать Петръ и Ѳеофанъ. Причина кроется въ томъ, что эта новая школа была чужой и чуждой, была какой-то неожиданной латино-польской колоніей въ родной землѣ, и даже съ самой „профессіональной“ точки зрѣнія не безъ основанія могла показаться только безполезной. „Въ латинской грамматикѣ, да въ какомъ-нибудь „обхожденіи политичномъ, до семинаріи относящемся“, практическій умъ не видѣлъ никакого проку и вовсе не находилъ резоновъ мѣнять старыя, привычныя средства къ приготовленію на церковныя должности у себя дома на новыя, непривычныя и сомнительныя. Еще далеко не было доказано, кто больше былъ обыкновенно приготовленъ къ священнослу-

жительству, псалтырникъ-ли съ дѣтства служившій при церкви и практически изучившій чтеніе и пѣніе, и уставъ, или латынникъ изъ школы, заучившій только нѣсколько вокабулъ и латинскія флексіи" (Знаменскій). Отъ славянскаго языка почти что отвыкали въ этой латинской школѣ, — вѣдь даже тексты Писанія на урокахъ чаще приводились по-латыни. Грамматика, риторика и піитика изучались латинскія, россійская риторика присовокупляется къ нимъ только поздно. И не трудно понять потому, что и родители съ такимъ недовѣріемъ отсылали дѣтей „въ эту проклятую серимарію на муку"; а дѣти предпочитали попасть хоть въ острогъ, лишь бы избыть этой учебной службы. Ибо создавалось гнетущее впечатлѣніе, что въ этой нововводной школѣ мѣняютъ если еще и не вѣру, то національность... Въ Петровское время не столько усваивались „общечеловѣческія начала" европеизма, сколько по-просту вводилась западная рутина. Вводилась мѣрами принужденія, и средствами слишкомъ часто морально унижающими, что въ особенности чувствовалось при той „всеконечной скудости", т. е. прямой нищетѣ, которыя преобладали въ школахъ и въ началѣ слѣдующаго вѣка, — духовное юношество, говорилъ уже о своемъ времени Филаретъ Московскій, „болѣе терпѣніемъ и неутомимостью, нежели обиліемъ пособій приготовлялось къ служенію Церкви, въ самыхъ обыкновенныхъ степеняхъ весьма важному"... Правда, во вторую половину вѣка положеніе нѣсколько смягчается, выдвигается другой и болѣе показной, болѣе педагогическій идеалъ. Вводится въ программу даже французскій языкъ... Этотъ идеалъ въ жизни слишкомъ мало отразился... Самое учрежденіе школъ было безспорнымъ и положительнымъ пріобрѣтеніемъ. Однако, это перенесеніе латинской школы на русскую почву означало разрывъ въ церковномъ сознаніи. Разрывъ между богословскою „ученостію" и церковнымъ опытомъ... И это чувствовалось тѣмъ очевиднѣе, что молились вѣдь еще по-славянски, а богословствовали уже по латинѣ. Одно и то же Писаніе въ классѣ звучало на интернаціональной латыни, а въ храмѣ на родномъ языкѣ... Вотъ этотъ болѣзненный разрывъ въ самомъ церковномъ сознаніи есть, быть можетъ, самый трагическій изъ итоговъ Петровской эпохи. Создается нѣкое новое „двоевѣріе", во всякомъ случаѣ: двоедушіе... „Вступивши однажды въ нѣмцы, выйти изъ нихъ очень трудно" (Герценъ)... Строится западная культура. Даже богословіе строится западное... Въ XVIII-мъ вѣкѣ подъ имеиемъ науки разумѣлась обычно ученость, „эрудиція". И вотъ эта школьно-богословская эрудиція русскихъ латинскихъ школъ XVIII-го вѣка изнутри церковной жизни и быта воспринимается (—и не безъ достаточнаго основанія), какъ нѣчто внѣшнее и не-

нужное, что совсѣмъ не вызвано органическими потребностями самой церковной жизни. Эта эрудиція не была нейтральной. Изученіе богословія по Ѳеофану пріучало всѣ вопросы ставить и видѣть по-протестантски. Заодно съ эрудиціей перенималась и психологія, „реформировался“ и самый душевный складъ. Въ этомъ врядъ ли не самая мощная причина того недовѣрія и того упрямаго равнодушія къ богословской культурѣ, которыя и до сихъ поръ еще не изжиты въ широкихъ кругахъ церковнаго народа и самого клира. Въ этомъ причина и того тоже еще не изжитого отношенія къ богословской наукѣ, какъ къ иностранному и западному изобрѣтенію, навсегда чуждому для православнаго Востока, которое такъ трагически мѣшало и мѣшаетъ оздоровленію русскаго религіознаго сознанія и освобожденію его отъ предразсудковъ старины и новизны... Это историческій діагнозъ, не оцѣнка. „Примѣчено и во многихъ семинаристахъ, которые, обучаясь латинскомъ языку и наукамъ, вдругъ почувствовали въ себѣ скуку“ (изъ очень любопытнаго „вопля купецкихъ и разночинческихъ дѣтей“, поданнаго въ Твери архіеп. Платону Левшину въ 1770 г., о заведеніи вновь русскаго ученія). Эта „скука“, а часто даже „скорбь“ (т. е. поврежденіе въ разсудкѣ), рождались отъ душевнаго ушиба и надрыва. Не только при самомъ Петрѣ, еще больше послѣ него, для недовѣрія и подозрѣній было подано слишкомъ достаточно и поводовъ, и основаній. Наука примѣнялась противъ суевѣрій, а подъ этимъ одіознымъ окрикомъ „суевѣріе“ слишкомъ нерѣдко понималась именно вѣра и всякое благочестіе. Вѣдь то было въ „вѣкъ Просвѣщенія“... Въ борьбѣ съ этими суевѣріями дѣлеческій утилитаризмъ Петровскаго времени предупреждаетъ пышное вольнодумство и либертинажъ Екатерининскаго... Въ борьбѣ съ „суевѣріями“ самъ Петръ былъ даже рѣшительнѣе Ѳеофана, ибо грубѣе, — Ѳеофанъ все-таки не былъ мастеровымъ... Въ этомъ отношеніи особенно показательно Петровское законодательство о монастыряхъ и монашествѣ. Въ монашествѣ Петръ видѣлъ одно только плутовство и тунеядство, — „когда къ греческимъ императорамъ нѣкоторые ханжи подошли, а паче къ ихъ женамъ“... „Сія ган грена и у насъ зѣло было распространятця начала“... Въ Россіи монашество Петръ находилъ вполнѣ неумѣстнымъ, уже по климатическимъ условіямъ. Наличные монастыри онъ полагалъ обратить въ рабочіе дома, въ дома призрѣнія для подкидышей или для военныхъ инвалидовъ, монаховъ превратить въ лазаретную прислугу, а монахинь въ прядильщицы и кружевницы, выписавъ для того мастерицъ изъ Брабанта... „А что говорятъ молятца, то и всѣ молятца. Что же прибыль обществу отъ сего“... Особенно характе-

ренъ запретъ монахамъ заниматься книжнымъ и письменнымъ дѣломъ. Это изъ „правилъ“ о монашествѣ, приложенныхъ къ Регламенту. „Монахамъ никакихъ по кельямъ писемъ, какъ выписокъ изъ книгъ, такъ и грамотокъ совѣтныхъ, безъ собственнаго вѣдѣнія настоятеля, подъ жестокимъ на тѣлѣ наказаніемъ, никому не писать и грамотокъ, кромѣ позволенія настоятеля, не принимать, и по духовнымъ и гражданскимъ регуламъ чернилъ и бумаги не держать, кромѣ тѣхъ, которымъ собственно отъ настоятеля для общедуховной пользы позволяется. И того надъ монахи прилежно надзирать, понеже ничто' такъ монашескаго безмолвія не разоряетъ, какъ суетная ихъ и тщетная письма“... По поводу этого запрета очень вѣрно замѣтилъ въ свое время Гиляровъ-Платоновъ. „Когда Петръ Первый издалъ указъ, запрещавшій монаху держать у себя въ келліи перо и чернила; когда тотъ же государь указомъ повелѣлъ, чтобы духовный отецъ открывалъ уголовному слѣдователю грѣхи, сказанныя на исповѣди: духовенство должно было почувствовать, что отселѣ государственная власть становится между нимъ и народомъ, что она беретъ на себя исключительное руководительство народною мыслію и старается разрушить ту связь духовныхъ отношеній, то взаимное довѣріе, какое было между паствою и пастырями“... Правда, въ то-же время Петръ хотѣлъ заняться и обученіемъ монаховъ, преже всего истинному разуму Писанія. Сперва было предположено всѣхъ молодыхъ монаховъ (т. е. ниже 30 лѣтъ) собрать въ Заиконоспасскую Академію для занятій (указъ 1 сент. 1723 г.). И это должно было вызвать только новое безпокойство. Это можно было понять только такъ, что и на монаховъ распространяется учебно-служилая повинность (это было вполнѣ въ духѣ „реформы“), да еще въ латинскихъ школахъ. Нѣсколько позже Петръ проектировалъ переустроить монастыри вообще въ разсадники просвященныхъ дѣятелей, а въ особенности для полезныхъ переводовъ... Новая школа была воспринята прежде всего, какъ нѣкій государственный захватъ и вмѣшательство. И новые „ученые“ монахи латино-Кіевскаго типа, какихъ только и хотѣли готовить Петръ и Өеофанъ (срв. въ „объявленіи“ 1724 г.), навязывавшіе и вбивавшіе въ недоумѣнныя и встревоженныя головы эту безжизненную латинскую науку, врядъ ли могли кого примирить съ упраздненіемъ и закрытіемъ старыхъ и богомольныхъ обителей, съ замолканіемъ въ нихъ службы Божіей (срв. позже объ этомъ откровенное сужденіе молодого Паисія Величковскаго)... Петровское правительство вымогало пріятіе самого религіозно психологическаго сдвига. Именно отъ этого вымогательства религіозное сознаніе въ XVIII-мъ вѣкѣ такъ часто съеживалось, сжималось, укрывалось въ

молчаніе, въ отмалчиваніе и замалчиваніе вопросовъ для самого себя... Утрачивался единый и общій языкъ, терялась та симпатическая связь, безъ которой взаимное пониманіе невозможно. И этому еще болѣе содѣйствовали тѣ насмѣшки и издѣвательства, въ которыхъ такъ любовно изощрялись русскіе культур-трегеры и просвѣтители XVIII-го вѣка... Въ исторіи русскаго богословія и русскаго религіознаго сознанія вообще всѣ эти противорѣчія и ошибы XVIII-го вѣка отозвались и сказались съ большой силой и болѣзненностью...

5. Въ школьномъ преподаваніи прямое вліяніе Θеофана сказалось не сразу. Самъ онъ преподавалъ въ Кіевѣ недолго и учениковъ не оставилъ. Его „система“ осталась не окончена, его записки были приготовлены къ печати и изданы уже только много позже. Въ школьный обиходъ Θеофанова система входитъ приблизительно въ серединѣ вѣка (въ Кіевѣ, при митр. Арсеніи Могилянскомъ, съ 1759-го года). Въ первую половину вѣка богословское преподаваніе всюду продолжается въ прежнемъ романистическомъ типѣ (Θеофилактъ, Гедеонъ Вишневскій и отчасти даже Кириллъ Флоринскій въ Москвѣ; Иннокентій Поповскій, Христофоръ Чарнуцкій, Іосифъ Волчанскій, Амвросій Дубневичъ въ Кіевѣ; здѣсь же умѣстно назвать и Арсенія Мацѣевича). Въ новыхъ семинаріяхъ богословіе изучаютъ обычно по конспектамъ Іоасафа Кроковскаго или Θеофилакта, т. е. по Аквинату. Философія въ это время преподается всюду перипатетическая, Philosophia Aristotelico-Scholastica, и обычно по тѣмъ же учебникамъ, что у польскихъ іезуитовъ... Почти одновременно въ богословскомъ преподаваніи переходятъ отъ Аквината къ Θеофану, и въ философіи отъ схоластическаго Аристотеля къ Вольфу, — учебникъ Баумейстера надолго становится обязательнымъ и общепринятымъ (обычно въ изданіи Н. Бантышъ-Каменскаго, Baumeisteri Elementa philosophiae, M. 1777, но въ Кіевѣ уже съ 1752 года). Наступаетъ господство латино-протестантской схоластики. Школа остается латинской по языку, методъ преподаванія и учебный бытъ не измѣняются. Кромѣ Θеофановыхъ записокъ еще пользуются непосредственно протестантскими системами и сводами: Гергардомъ, Квенштедтомъ, Голлазіемъ, Буддеемъ... И въ томъ же стилѣ составляютъ компиляціи, „сокращенія“ и „извлеченія“ изъ этихъ протестантскихъ пособій, какъ передъ тѣмъ изъ романистическихъ. Немногія изъ этихъ компиляцій были изданы: лекціи Сильвестра Кулябки, Георгія Конисскаго или Гавріила Петрова изданы не были. Уже поздно появился рядъ компендіевъ: Doctrina Θеофилакта Горскаго (въ Лейпцигѣ, 1784)—по Буддею и Шуберту; Compendium Іакинфа Карпинскаго (Лейпц. 1786); Compendium Сильвестра Лебединскаго (СПБ. 1799; М. 1805); и уже въ

1802 г. компендій Иринея Фальковскаго, — всѣ по Θеофану. Во всѣхъ этихъ книгахъ и компендіяхъ напрасно искать свободнаго движенія мысли. Это были книги для заучиванія, недвижное „преданіе школы", грузъ эрудиціи... XVIII-ый вѣкъ былъ вѣкомъ эрудитовъ и археологовъ (скорѣе филологовъ, чѣмъ историковъ). И это сказывается и въ преподаваніи. Все значеніе учебнаго искуса XVIII-го вѣка именно въ этомъ накопленіи и собираніи матеріала. Даже въ провинціальныхъ семинаріяхъ лучшіе ученики читаютъ много. Читаютъ древнихъ историковъ и нерѣдко отцовъ, чаще въ латинскихъ переводахъ, чѣмъ по-гречески. Ибо греческій языкъ не причислялся къ „ординарнымъ", т. е. главнымъ, предметамъ преподаванія и не былъ даже обязательнымъ (срв. въ уставѣ Московскаго университета пожеланіе, „чтобы обучать греческому языку"). Уже только въ 1784-мъ году было обращено вниманіе на преподаваніе греческаго языка, „въ разсужденіи, что книги священныя и учителей православной нашей греко-россійской Церкви на немъ писаны". Скорѣе, впрочемъ, по политическимъ видамъ, въ связи съ извѣстнымъ „Греческимъ проектомъ", — почему и предлагалось учиться говорить. Прямого практическаго послѣдствія это напоминаніе не имѣло, и даже у такого ревнителя, какъ Платонъ Московскій, въ его любимой и очень имъ опекаемой Троицкой семинаріи по-гречески обучалось желающихъ человѣкъ 10—15 всего навсего. Самъ Платонъ учился по гречески уже послѣ школы. Отъ семинаристовъ онъ надѣялся добиться именно способности говорить на „просто-греческомъ" нарѣчіи и умѣнія читать по „эллино-гречески". Этого онъ добивался: у него въ семинаріи писали даже греческіе стихи. И въ Троицкой семинаріи, какъ и въ Спасской Академіи, переводили отцовъ — съ греческаго и съ латинскаго, а также и другія книги. Обязательнымъ греческій языкъ былъ сдѣланъ только при преобразованіи 1798-го года, вмѣстѣ съ еврейскимъ... Изъ русскихъ эллинистовъ XVIII-го вѣка нужно назвать прежде всего Симона Тодорскаго (умеръ Архіепископомъ Псковскимъ), большого знатока языковъ греческаго и восточныхъ, ученика знаменитаго Михаэлиса. Учениками Тодорскаго были въ Кіевской Академіи Іаковъ Блонницкій и Варлаамъ Лящевскій, — оба работали потомъ надъ Славянской Библіей для новаго изданія („Елизаветинская Библія" вышла въ 1751-мъ году, изданіе было повторено кряду въ 1756, 1757 и 1759). Это не была легкая задача. Отъ справщиковъ требовался подлинный филологическій тактъ и чутье. Нужно было рѣшить, какія изданія взять за основаніе для свѣрки, — принята была Полиглотта Вальтона, пользовались и Комплютенскимъ изданіемъ. Не сразу рѣшено было, какъ быть въ случаяхъ ошибочнаго перевода въ прежнихъ и привычныхъ изданіяхъ.

Возникала даже мысль, не печатать ли сплошь и полностью оба перевода параллельно, прежній и вновь исправленный. Въ печатной Библіи данъ только большой указатель сдѣланныхъ перемѣнъ. Правили по тексту Семидесяти. Ѳеофанъ былъ противъ сличенія перевода не только съ еврейскимъ, но и съ другими греческими текстами, „каковыя въ восточной Церкви въ обычное употребленіе не вошли". Этотъ доводъ будутъ повторять столѣтіемъ позже ревнители „обратнаго хода"... Іаковъ Блонницкій былъ одно время учителемъ въ Твери и въ Москвѣ. Библейской справы до конца не довелъ,тайно ушелъ на Аѳонъ, прожилъ тамъ десять лѣтъ, въ болгарскомъ Зографѣ, продолжая свои грамматическія занятія по-славянски и по-гречески... Положительной стороной новаго богословскаго преподаванія былъ его библейскій реализмъ, стремленіе взять и понять священный текстъ въ его конкретной связи и даже въ исторической перспективѣ. Въ экзегетикѣ XVIII-го вѣка былъ очень силенъ аллегоризмъ, моралистическій и назидательный. Но все-же Библія воспринималась прежде всего, какъ книга Священной Исторіи. Уже начинаетъ слагаться церковно-историческая апперцепція... Въ 1798-мъ году церковная исторія уже вводится въ планъ преподаванія. За неимѣніемъ „классической" (т. е. учебной) книги ее предлагалось преподавать по Мосгейму, Бингаму или по Лангію. Въ Московской Академіи въ 60-хъ годахъ много занимаются историческими переводами. Такъ Павелъ Пономаревъ (ректоръ съ 1782, впослѣдствіи Архіепископъ Тверскій и Ярославскій) перевелъ Mémoires Тиллемона, но переводъ встрѣтилъ цензурное препятіе. Іеронимъ Черновъ (префектъ съ 1788) издалъ свой переводъ Бингама. Меѳодій Смирновъ (ректоръ въ 1791-1795 гг., потомъ Архіепископъ Тверскій) началъ свой богословскій курсъ историческимъ введеніемъ. Уже въ 1805 мъ году вышла его книга: Liber historicus de rebus in primitiva sive trium primorum et quarti ineuntis seculorum ecclesia christiana, — первый очеркъ церковной исторіи въ Россіи. По типу и стилю эта книга всецѣло принадлежитъ XVIII-му вѣку. Въ Московскомъ университетѣ много лѣтъ кряду преподавалъ Петръ Алексѣевъ, архангельскій протоіерей, членъ Россійской академіи, человѣкъ слишкомъ передовыхъ взглядовъ. Его главный трудъ, „Церковный словарь", т. е. объясненіе церковныхъ вещей и терминовъ выдержалъ три изданія (М. 1773; 3 изд. 1819). Въ 1779-мъ году онъ приступилъ къ изданію „Православнаго Исповѣданія"; была уже отпечатана вся первая часть и 30 вопросовъ изъ второй, но затѣмъ все изданіе было остановлено—„за нѣкія смѣлыя присовокупленныя примѣчанія". Былъ остановленъ впослѣдствіи и его собственный „Катихизисъ"... Нужно назвать еще имена Веніамина Румовскаго (скончался въ 1811, въ санѣ архіепи-

скопа Нижегородскаго), извѣстнаго довольно широко, какъ авторъ „Новой Скрижали" (впервые въ Москвѣ, 1803), — кромѣ того онъ перевелъ и „Евхологій" Гоара, — и еще Иринея Клементьевскаго (въ санѣ архіепископа Псковскаго скончался уже въ 1818 г.), извѣстнаго своими толковательными книгами, также и отеческими переводами съ греческаго... — Къ вліянію старо-протестантской схоластики очень рано присоединяется новое вѣяніе, — вѣяніе піетизма. Въ этой связи еще разъ нужно назвать имя Симона Тодорскаго (1701—1754). Послѣ Кіевской Академіи, какъ самъ онъ о себѣ сообщаетъ, „отъѣхалъ за море въ Академію Галлы Магдебургскія". Галле былъ тогда главнымъ и очень бурнымъ центромъ піетизма (срв. изгнаніе оттуда Вольфа въ 1723 г.). Тодорскій учился здѣсь восточнымъ языкамъ, языкамъ Библіи всего больше. И для піетизма этотъ повышенный интересъ къ Библіи очень характеренъ, въ немъ довольно неожиданно амальгамируются филологическіе и моралистическіе мотивы (срв. Collegium philobiblicum, основанный А. Г. Франке въ Лейпцигѣ; самъ Франке былъ профессоромъ еврейскаго языка). Одно время Тодорскій былъ даже учителемъ въ знаменитомъ „Сиротскомъ домѣ" піетистовъ въ Галле. Именно здѣсь и тогда перевелъ онъ книгу Іоанна Арндта „Объ истинномъ Христіанствѣ" (издана въ Галле въ 1735 г.). Кромѣ того онъ перевелъ „Анастасія проповѣдника руководство къ познанію страданій Спасителя" и неизвѣстнаго автора „Ученіе о началѣ христіанскаго житія". Всѣ эти книги были запрещены и изъяты изъ русскаго обращенія въ 1743-мъ году, съ тѣмъ чтобы и впредь такихъ книгъ на діалектъ россійскій не переводили... Изъ Галле Тодорскій вернулся домой не сразу. „А оттуду выѣхавши, полтора года между езуитами пробылъ на разныхъ мѣстахъ". Затѣмъ гдѣ-то въ Венгріи учительствовалъ у православныхъ грековъ. Въ Кіевѣ онъ былъ снова только уже въ 1739-мъ году... Во вторую половину вѣка піетическое и сентиментальное мнѣніе становится очень чувствительнымъ, оно скрещивается съ мистическимъ вліяніемъ масонства. Въ духовныхъ школахъ вліяніе этого мечтательнаго морализма было очень замѣтно. Всего замѣтнѣе оно было, вѣроятно, въ Москвѣ, во времена Платона. Самое „вольфіанство" было сентиментальнымъ, — съ основаніемъ называютъ систему Вольфа „догматикой сентиментальнаго человѣка"... Въ самомъ строѣ или организаціи духовныхъ школъ за весь вѣкъ существенныхъ измѣненій не происходило, хотя лицо вѣка и очень мѣнялось не разъ. Въ началѣ Екатерининскаго царствованія была образована небольшая комиссія „объ учрежденіи полезнѣйшихъ духовныхъ училищъ въ епархіяхъ". Она состояла изъ Гавріила, тогда епископа Тверскаго, Инно-

кентія Нечаева, епископа Псковского, и Платона Левшина, еще іеромонаха. Это было въ 1766-мъ году. Комиссія не нашла нужнымъ измѣнять латинскій типъ школы и проектировала только внести большую полноту, единообразіе и послѣдовательность въ школьную систему (и въ программы). Предполагалось расчленить послѣдовательныя ступени обученія, выдѣлить четыре семинаріи съ расширеннымъ курсомъ (въ Новгородѣ, С.-Петербургѣ, Казани и Ярославлѣ), а Московскую Академію возвести на степень „духовнаго университета“, съ универсальнымъ курсомъ. Ясно былъ поставленъ вопросъ о необходимости повысить соціальный уровень и обстановку духовнаго чина („установленіе къ большему учащихся ободренію и къ лучшему ученаго духовенства содержанію“ и т. д.). Во всемъ проектѣ чувствуется новый духъ, — оттѣнены интересы общаго развитія, предлагается смягченіе дисциплины и нравовъ. Предлагается „вперять въ учениковъ благородное честолюбіе, которымъ бы они, яко пружиною, были управляемы въ поступкахъ“. Предлагается введеніе новыхъ языковъ. Очень характерно предложеніе ввѣрить всѣ духовныя школы попеченію двухъ протекторовъ, свѣтскаго и духовнаго, чтобы придать школамъ большую независимость. Становилось ясно, что нельзя дѣйствительно реформировать духовную школу безъ „улучшенія“ и обезпеченія духовенства. На это указывала въ своихъ предположеніяхъ уже Комиссія 1762-го года о церковныхъ имѣніяхъ (въ которой руководящее мѣсто занималъ Тепловъ)... Практическаго послѣдствія проектъ Комиссіи 1766-го года не имѣлъ. Но въ томъ-же году былъ посланъ за-границу для ученыхъ занятій рядъ молодыхъ людей, изъ духовныхъ воспитанниковъ. Они были распредѣлены между Геттингеномъ, Лейденомъ и Оксфордомъ. Въ связи съ возвращеніемъ заграничныхъ стипендіатовъ изъ Геттингена въ 1773-мъ году еще разъ былъ возбужденъ вопросъ объ открытіи, подъ смотрѣніемъ Синода, въ Москвѣ Богословскаго факультета, гдѣ бы вернувшіеся спеціалисты могли быть употреблены въ преподаваніи. Въ 1777-мъ году былъ разработанъ подробный планъ факультета. Но и на этотъ разъ дѣло не двинулось. Въ свое время при учрежденіи Московскаго университета, въ 1755-мъ году выдѣленіе богословія было оговорено: „хотя во всякомъ Университетѣ, кромѣ Философскихъ Наукъ и Юриспруденціи, должны такожде предлагаемы быть Богословскія знанія, однако попеченіе о Богословіи справедливо оставляется Свят. Синоду“ (Проектъ п. 4)... Изъ Геттингенскихъ стипендіатовъ только одинъ былъ опредѣленъ въ духовно-школьную должность. Это былъ Дамаскинъ Семеновъ-Рудневъ, впослѣдствіи епископъ Нижегородскій и членъ Россійской Академіи. Въ Геттингенѣ, будучи

тамъ въ должности инспектора при младшихъ студентахъ, онъ учился не богословію, но филологіи и исторіи, переводилъ Нестора по-нѣмецки. Впрочемъ, слушалъ богословскія лекціи и даже издалъ Ѳеофановъ трактатъ „Объ исхожденіи Св. Духа“ съ дополненіями и приложеніями (1772). По возвращеніи онъ принялъ монашество, былъ профессоромъ и ректоромъ Московской Академіи. Даже по Екатерининскимъ временамъ это былъ „либеральный“ архіерей, воспитавшійся въ началахъ вольфіанской философіи и естественнаго права. Поговаривали, что митр. Гавріилъ „внушилъ ему оставить всѣ германскія бредни, толпившіяся въ его головѣ, а приняться лучше за исполненіе обѣтовъ иночества“... Изъ учившихся въ Лейденѣ одинъ, Веніаминъ Багрянскій, былъ впослѣдствіи епископомъ Иркутскимъ († 1814)... Приблизительно въ тѣ же годы подымался вопросъ о преобразованіи Кіевской Академіи въ Университетъ съ изгнаніемъ монаховъ и подчиненіемъ свѣтскимъ властямъ на общемъ основаніи (мысль Разумовскаго, Румянцева, пожеланія Кіевскаго и Стародубскаго шляхетства въ Комиссіи 1766—1767 г.г.) или объ открытіи новыхъ факультетовъ (предположенія Кіевскаго генералъ-губернатора Глѣбова въ 1766 г.). Академія осталась по старому, но преподаваніе въ ней свѣтскихъ предметовъ и новыхъ языковъ, „для общежитія необходимыхъ“, было въ ближайшее время усилено (впрочемъ, французскій языкъ преподавался уже съ 1753-го г.). Очень характерно, что въ управленіи митр. Самуила Миславскаго (ученаго издателя и продолжателя Ѳеофана, 1731—1796), кандидатовъ въ учительскія должности посылали доучиваться въ Виленскомъ Университетѣ или въ Слуцкъ, въ тамошній протестантскій конвентъ (впрочемъ, и въ Московскій университетъ)... Духовно-школьная реформа 1798-го года тоже не затронула началъ школы. Были возведены въ достоинство „Академій“ семинаріи въ Петербургѣ и Казани, съ нѣкоторымъ расширеніемъ и восполненіемъ преподаванія, — были открыты новыя семинаріи, — въ программахъ еще разъ коечто было поновлено. — Среди дѣятелей церковнаго просвѣщенія XVIII-го вѣка самымъ значительнымъ и яркимъ былъ, конечно, митр. Платонъ Левшинъ (1737—1811). Это былъ „свой Петръ Могила для Московской Академіи“, очень удачно сказано о немъ (С. К. Смирновымъ). Платонъ былъ типическій человѣкъ своего времени, этого пышнаго, мечтательнаго и смутнаго вѣка. Въ его образѣ сгустились и отразились всѣ противорѣчія и недоумѣнія эпохи. Plus philosophe que prêtre, отозвался о немъ Іосифъ II; этимъ именно Платонъ привлекалъ и Екатерину. Во всякомъ случаѣ, онъ былъ достаточно „просвѣщеннымъ“, и о „суевѣріяхъ“ отзывался именно въ духѣ времени. При всемъ томъ, Платонъ

былъ человѣкомъ вполнѣ благочестивымъ и молитвеннымъ, былъ большой любитель церковнаго пѣнія и устава. Человѣкъ горячій и твердый сразу, прямой и мечтательный, слишкомъ легко возбудимый и настойчивый, онъ всегда былъ открытъ и откровененъ — съ собой и другими. Долго при Дворѣ онъ не могъ удержаться, и вліянія сохранить тоже не умѣлъ... Выдвинулся Платонъ всего больше, какъ проповѣдникъ, — это снова въ стилѣ той риторической эпохи. Даже придворныхъ онъ умѣлъ заставить вздрогнуть и прослезиться. Но въ проповѣдяхъ Платона очень живо чувствуется вся искренность и напряженность его личнаго теплаго благочестія. Въ искусственныхъ формахъ краснорѣчія все же чувствуется упругость воли и убѣжденія. Монашество Платонъ принялъ (уже будучи учителемъ риторики въ Лаврской семинаріи) по внутреннему убѣжденію и влеченію. „По особой любви къ просвѣщенію", говорилъ онъ самъ. О монашествѣ Платонъ разсуждалъ довольно своеобразно. Весь смыслъ монашества для него въ томъ, что это есть безженное пребываніе. „О монашествѣ разсуждалъ, что оно не можетъ возложить болѣе обязательства на христіанина, какъ сколько уже обязывало его Евангеліе и обѣты крещенія". Еще болѣе его увлекала любовь къ уединенію — не столько ради молитвы, сколько ради ученыхъ упражненій и дружбы. Платонъ сознательно избралъ путь церковный. Онъ отрекся отъ поступленія въ Университетъ, какъ и отъ другихъ свѣтскихъ предлагаемыхъ ему состояній. Онъ не хотѣлъ теряться въ напрасной суетѣ мірского житія. Есть черты своеобразнаго руссоизма въ его стремленіи даже изъ Москвы уйти въ Лавру, и тамъ онъ строитъ свой дружескій пріютъ — Виѳанію... Платонъ былъ великимъ и увлеченнымъ ревнителемъ учености и просвѣщенія. У него была своя идея о духовенствѣ. Онъ хотѣлъ создать вновь ученое и культурное духовенство, черезъ гуманитарную школу. Онъ хотѣлъ поднять и возвысить духовный чинъ до соціальныхъ верховъ, — въ вѣкъ, когда его старались снизить и растворить въ „третьемъ родѣ людей" и даже въ безликой податной массѣ. Вотъ почему Платонъ такъ заботился примѣнить обученіе и воспитаніе въ духовныхъ школахъ ко вкусамъ или понятіямъ „просвѣщеннаго" общества. Особенно много сдѣлалъ онъ для Троицкой Лаврской семинаріи. И въ исторіи Спасской академіи время Платона было время расцвѣта. Новымъ созданіемъ Платона была Виѳанская семинарія, учрежденная по образцу Лаврской въ 1797-мъ году, но открытая уже только въ 1800-мъ... Идеаломъ Платона было просвѣщеніе ума и сердца, — „чтобы въ добродѣтели преуспѣвали". Это былъ сентиментальный искусъ и оборотъ церковнаго духа. Подъ вліяніемъ Платона обозначился но-

вый типъ церковнаго дѣятеля... Эрудитъ и любитель просвѣщенія, Платонъ не былъ мыслителемъ, ни даже ученымъ. Онъ былъ именно ревнитель или „любитель" просвѣщенія, — очень характерная категорія XVIII-го вѣка... Платонъ былъ больше катихизаторомъ, чѣмъ богословомъ. Однако, его „катихизисы", бесѣды „или первоначальное наставленіе въ христіанскомъ законѣ", веденныя имъ въ Москвѣ еще въ молодые годы (въ 1757 и 1758 г.г.), обозначили переломъ и въ исторіи самого богословія. Его уроки съ великимъ княземъ, изданные въ 1765 мъ году подъ именемъ „Православнаго ученія или сокращенной христіанской Богословіи", это былъ первый опытъ богословской системы порусски... „Легкость изложенія — лучшее въ этомъ сочиненіи", замѣчаетъ Филаретъ Черниговскій. Эта двусмысленная похвала не совсѣмъ справедлива. Платонъ былъ не столько ораторомъ, сколько именно учителемъ, — о просвѣщеніи думалъ онъ больше и прежде, чѣмъ о краснорѣчіи, — „о витійственномъ и испещренномъ слогѣ я никогда много не заботился". У него есть твердая воля убѣдить и просвѣтить, отсюда выразительность и ясность его рѣчи: „ибо правды лице само по себѣ прекрасно, безъ всякихъ притворныхъ прикрасовъ". Въ этомъ отношеніи очень показательна его полемика со старообрядцами, въ которой его „просвѣщенная" мягкость и уступчивость не предохраняютъ отъ поверхностныхъ упрощеній (срв. врядъ-ли удачный замыселъ т. наз. „единовѣрія")... Во всякомъ случаѣ, то вѣрно, что „катихизисы" Платона недостаточно содержательны... Платонъ стремился сблизить богословіе съ жизнью. И въ духѣ времени онъ расчитывалъ сдѣлать это, растворяя богословіе въ нравоученіе, въ нѣкій эмоціонально-моралистическій гуманизмъ. „Разныя системы богословія, нынѣ въ школахъ преподаваемыя, пахнутъ школами и мудрованіемъ человѣческимъ"... Все это въ силѣ той эпохи, когда вмѣсто „вѣры" предпочитали говорить объ „умонаклоненіи къ добру"... Платонъ ищетъ живого и жизненнаго богословія. Его можно найти только въ Писаніи. И въ толкованіи Писанія всего больше нужно остерегаться натягиванія и принужденія, — „отыскивать буквальный смыслъ" и не злоупотреблять исканіемъ таинственнаго смысла, „гдѣ его нѣтъ". Нужно сопоставлять тексты между собою, чтобы Писаніе объяснялось прежде всего чрезъ себя. „Держись притомъ лучшихъ толкователей", — Платонъ разумѣлъ при этомъ и отцовъ; вліяніе Златоуста (и Августина) у самого Платона очень явно. О догматахъ Платонъ торопится сказать покороче. И его доктринальное „богословіе" очень мало отличается отъ неопредѣленнаго и моралистически эмоціональнаго лютеранизма того времени. Очень недоста-

точно показанъ всюду сакраментальный смыслъ церковности и слишкомъ переразвиты нравственныя приложенія (схоластическій usus). Очень неточно опредѣленіе Церкви: „собраніе человѣковъ, во Іисуса Христа вѣрующихъ“ (въ другомъ мѣстѣ добавлено: „и по закону Его живущихъ“),— и это очень характерная неточность... Платонъ весь въ новой Россіи и въ западномъ опытѣ, онъ не былъ достаточно церковенъ при всемъ своемъ благочестіи. Въ этомъ его ограниченность, что не ослабляетъ и не отмѣняетъ дѣйствительной важности другихъ заслугъ... Важное значеніе имѣло и то, что Платонъ обратился и обратилъ вниманіе къ изученію русской церковной исторіи (срв. историческія работы еще Никодима Селлія, ум. 1746), и первый издалъ очеркъ этой исторіи (уже только въ 1805-мъ году). Много позже это сочувственное возвращеніе въ историческое прошлое привело и къ углубленію церковнаго самосознанія... Особенно ясно историческая ограниченность Платона сказывается въ его отношеніи къ русскому языку. Самъ онъ по-русски не только проповѣдовалъ, но и издалъ „богословію“. Однако, для школьнаго употребленія его книгу переводили по-латыни. Такъ было, напр., въ Тульской семинаріи... Платонъ заботился объ улучшеніи преподаванія родного языка въ младшихъ классахъ (введеніе русской грамматики и риторики, по Ломоносову, сверхъ латинскихъ). И все-таки боялся, что простое обученіе русской грамотѣ и письму можетъ помѣшать успѣшности латинскихъ ученій... „Самая большая вольность противъ латыни, до какой только могли дойти въ Троицкой семинаріи въ богословскихъ лекціяхъ уже къ концу XVIII-го столѣтія, состояла въ томъ, что въ ихъ латинскій текстъ стали вставлять тексты Свящ. Писанія по славянской Библіи безъ перевода на латинскій языкъ“ (Знаменскій). Первымъ рѣшился на это Меѳодій Смирновъ уже въ 90-хъ годахъ... Рѣдкія пробы дѣлались и раньше. Когда Платонъ былъ назначенъ въ Тверь (въ 1770), онъ засталъ здѣсь въ богословскомъ классѣ преподаваніе по-русски. Это новшество ввелъ здѣсь въ 1764-мъ г. ректоръ Макарій Петровичъ (родомъ угорскій сербъ, изъ Темешвара, но учившійся въ Кіевѣ и въ Москвѣ, одно время проповѣдникъ и префектъ Московской академіи, 1734—1766). Книга Макарія была издана послѣ его смерти („Церкви восточныя Православное ученіе, содержащее все что христіанину своего спасенія ищущему, знать и дѣлать надлежитъ“ Спб. 1783) Макарій и школьные диспуты переводилъ на русскій, старался превратить ихъ въ собесѣдованія съ инакомыслящими, притомъ и на отеческой основѣ („куда чтеніе святыхъ отецъ принадлежитъ“). Макарію слѣдовалъ и его преемникъ Арсеній Верещагинъ (изъ Московской Академіи, позже архіепи-

скопъ Тверскій)... Съ назначеніемъ Платона все это было отмѣнено и возстановленъ латинскій порядокъ... Много позже, уже въ 1805-мъ году, при обсужденіи новаго плана духовной школы, Платонъ рѣзко высказался противъ перехода въ преподаваніи на русскій. Онъ боялся паденія учености и особенно ученой чести. „Наши духовные и такъ отъ иностранцевъ почитаются почти неучеными, что ни по французски, ни по нѣмецки говорить не умѣемъ. Но еще нашу поддерживаетъ честь, что мы говоримъ по-латынѣ и переписываемся. Ежели же латинскому учиться такъ, какъ греческому, то и послѣднюю честь потеряемъ, поелику ни говорить, ни переписываться не будемъ ни на какомъ языкѣ. Прошу сіе оставить"... Въ этомъ разсужденіи очень ясно сказывается, насколько вниманіе Платона ущемлено школьной традиціей и какъ мало онъ чувствуетъ церковныя потребности... Между тѣмъ самое слабое мѣсто духовной школы XVIII-го вѣка было именно въ ея латинскомъ характерѣ. Нѣсколько позже Евгеній Болховитиновъ, самъ тоже человѣкъ просвѣтительнаго вѣка, съ полнымъ основаніемъ говорилъ такъ: „Нынѣшній нашъ курсъ до самой философіи отнюдь не есть курсъ наукъ, а курсъ только латинской литературы"... Въ XVIII-мъ вѣкѣ о русскомъ языкѣ преподаванія говорили всюду съ какой-то странной неувѣренностью, какъ о несбыточной мечтѣ, и врядъ ли не опасной. Осталось неисполненнымъ смѣлое пожеланіе, объявленное въ грамотѣ объ учрежденіи Харьковскаго Коллегіума (16 марта 1731): „а учить всякаго народа и званія дѣтей православныхъ, не токмо піитики, риторики, но и философіи и богословіи славяно-греческимъ и латинскимъ языки, такожда стараться, чтобы такія науки вводить на собственномъ Россійскомъ языкѣ"... Латинскій языкъ и здѣсь былъ преобладающимъ... Когда въ 1750-мъ году въ Кіевѣ митр. Арсеній Могилянскій распорядился „Православное Исповѣданіе" читать по-русски, это распоряженіе было принято, какъ напрасная уступка слабости и незнанію. Основной богословскій курсъ продолжали читать все-таки по латынѣ, „сохраняя чистый латинскій штиль и оберегаясь грубаго простого нарѣчія"... Не для школьнаго употребленія была издана по-русски уже въ самомъ началѣ новаго вѣка „Система христіанскаго богословія" архим. Ювеналія Медвѣдскаго (3 части, М. 1806)... Въ этомъ упорномъ школьномъ латинизмѣ прежде всего дѣйствовалъ, конечно, западный примѣръ, — впрочемъ, уже съ нѣкоторымъ опозданіемъ. Послѣдствіемъ была отсталость русскаго языка. „Русскій научно-богословскій языкъ, образчикъ котораго можно видѣть напр. въ тезисахъ для публичныхъ диспутовъ въ Московской Академіи, былъ до того мало развитъ, что стоялъ

несравненно ниже даже языка нашихъ старинныхъ переводчиковъ св. отецъ и оригинальныхъ богословскихъ произведенiй древней Руси" (Знаменскiй)... „Кто какiе аргументы говорилъ, кто какой именно фундаментъ подложилъ своей опугны, какъ сольванъ отъ дефендента и его учителя всякiй аргументъ"... Доходило до того, что ученики не умѣли сразу писать по русски, а должны были выразить свою мысль по-латыни, а затѣмъ перевести. Даже русскiя объясненiя учителей ученики записывали по-латыни и съ изрядной примѣсью латинскихъ словъ... „Отъ сего происходили священники, которые довольно знали латинскихъ и языческихъ писателей, но мало знали писателей священныхъ и церковныхъ" (замѣчанiе Филарета Московскаго)... И даже это не было самымъ худшимъ... Еще хуже тотъ неорганическiй характеръ всей школьной системы, при которомъ преподаванiе богословское не было и не могло быть оживляемо непосредственнымъ воздѣйствiемъ или опытомъ церковной жизни... Не слѣдуетъ уменьшать объемъ и значительность ученыхъ и даже учебныхъ достиженiй XVIII-го вѣка. Во всякомъ случаѣ, это былъ очень важный культурно-богословскiй опытъ. И по всей Россiи раскинулась довольно сложная школьная сѣть... Но все это „школьное" богословiе было въ собственномъ смыслѣ безпочвеннымъ. Оно взошло и взросло на чужой землѣ... Точно надстройка надъ пустымъ мѣстомъ... и вмѣсто корней сваи... Богословiе на сваяхъ, — вотъ итогъ XVIII-го вѣка.

6. Масонство было событiемъ въ исторiи русскаго общества, — того новаго общества, которое родилось и сложилось въ Петровскомъ переполохѣ. Это были люди, потерявшiе „восточный" путь, и потерявшiеся на западныхъ. Вполнѣ естественно, что новый путь они нашли съ западнаго перекрестка... Первое Петровское поколѣнiе было воспитано на началахъ служилаго утилитаризма. Новый культурный классъ слагается изъ „обратившихся", т. е. прiявшихъ реформу. Именно этимъ прiятiемъ или признанiемъ и опредѣляется въ то время принадлежность къ новому „классу". И новые люди привыкаютъ и прiучаются все свое существованiе осмысливать въ однихъ только категорiяхъ государственной пользы и общаго блага. „Табель о рангахъ" замѣняетъ и символъ вѣры, и самое мiровоззрѣнiе... Сознанiе этихъ новыхъ людей экстравертировано до надрыва. Душа теряется, растеривается, растворяется въ этомъ горячечномъ прибоѣ внѣшнихъ впечатлѣнiй и переживанiй. Въ строительной сутолокѣ Петровскаго времени некогда было одуматься и опомниться. Когда стало свободнѣе, душа уже была растрачена и опустошена. Нравственная воспрiимчивость притупилась. Религiозная потребность была заглушена и за-

глохла. Уже въ слѣдующемъ поколѣніи начинаютъ съ тревогой говорить „о поврежденіи нравовъ въ Россіи". И скорѣе не договариваютъ до конца. То былъ вѣкъ занимательныхъ авантюръ и наслажденій повсюду... Исторія русской души въ XVIII-мъ вѣкѣ еще не написана. Мы знаемъ изъ нея только отрывочные эпизоды. Но и въ нихъ такъ ясно слышится и отдается эта общая усталость, и боль, и тоска... Отъ лучшихъ людей Екатерининскаго времени мы знаемъ, какой опаляющій искусъ приходилось имъ проходить въ исканіи смысла и правды жизни, въ этотъ вѣкъ легкомыслія и безпутства, чрезъ стремнины хладнаго безразличія и самаго жгучаго отчаянія. Для многихъ изъ нихъ вольтеріанство было подлинной болѣзнію, нравственной и душевной... Во вторую половину вѣка начинается духовное пробужденіе. Это было пробужденіе отъ тяжкаго духовнаго обморока. Не удивительно, что слишкомъ часто оно походило на истерику. „Пароксизмъ совѣстливой мысли", говорилъ объ этомъ масонскомъ пробужденіи Ключевскій... Но это не былъ только пароксизмъ. Вся историческая значительность русскаго масонства была въ томъ, что это была психологическая аскеза и собираніе души. Въ масонствѣ русская душа возвращается къ себѣ изъ Петербургскаго инобытія и разсѣянія... Это былъ не только эпизодъ, но этапъ въ исторіи новаго русскаго общества. Къ концу семидесятыхъ годовъ масонское движеніе охватываетъ почти что весь тогдашній культурный слой, — система масонскихъ ложъ своими побѣгами насквозь проростаетъ его, во всякомъ случаѣ... Въ исторіи русскаго масонства было много споровъ, раздѣленій, колебаній. Первыя русскія ложи были, въ сущности, кружками деистовъ, исповѣдовавшихъ разумную мораль и естественную религію, стремившихся къ моральному самопознанію (таковы были ложи перваго Елагина союза, — срв. еще „Конституціи" Андерсона). Сперва не было различія и раздѣленія между „фармазонами" и „вольтеристами". Мистическая струя пробивается нѣсколько позже (срв. исканіе „высшихъ степеней" у Рейхеля, такъ наз. „система слабаго наблюденія"). Но именно кружокъ московскихъ розенкрейцеровъ и былъ самымъ важнымъ и вліятельнымъ изъ русскихъ масонскихъ очаговъ того времени... Масонство есть нѣкій орденъ, прежде всего, — свѣтскій и тайный, съ очень строгой дисциплиной, не только внѣшней, но и внутренней. Именно эта внутренняя дисциплина или аскеза (не только здравая душевная гигіена) и оказалась всего важнѣе въ общей экономіи масонскаго дѣйствія, — тесаніе „дикаго камня" сердца человѣческаго, какъ говорили тогда. И въ этой „аскезѣ" воспитывался новый типъ человѣка. Съ этимъ типомъ мы встрѣчаемся въ слѣдующую эпоху, въ „ро-

мантическомъ" поколѣніи, — сейчасъ уже безспорно, что у романтизма вообще были „оккультные истоки"... Это было сентиментальное воспитаніе русскаго общества, — пробужденіе сердца. Въ масонствѣ впервые будущій русскій интеллигентъ опознаетъ свою разорванность, раздвоенность своего бытія, и начинаетъ томиться о цѣльности и тянуться къ ней. Это исканіе, тоска и тяга, повторяются позже въ поколѣніи „тридцатыхъ годовъ" (и сороковыхъ), въ частности у славянофиловъ. Психологически славянофильство выростаетъ именно изъ Екатерининскаго масонства (и совсѣмъ не изъ усадебнаго быта)... Масонская аскеза вбираетъ въ себя очень разные мотивы. Здѣсь было и разсудочное равнодушіе стоическаго типа, и утомленіе житейской суетой, и докетическая брезгливость, иногда „прямая любовь къ смерти" („похоронный экстазъ"), и подлинная трезвость сердца. Въ масонскомъ обиходѣ была разработана сложная методика самонаблюденія и самообузданія. „Умереть на крестѣ самоотверженія и истлѣть въ огнѣ очищенія", такъ опредѣлялъ задачу „истиннаго франк-масона" И. В. Лопухинъ. Борьба съ самостью и разсѣяніемъ, собираніе чувствъ и помысловъ, отсѣченіе страстныхъ желаній, „образованіе сердца", „насилованіе воли". Ибо корень и сѣдалище зла именно въ этой самости, въ этомъ своеволіи... „Ни о чемъ столько не прилежи, какъ чтобы быть въ духѣ, въ душѣ и въ тѣлѣ совершенно безъ я"... И въ этой борьбѣ съ самимъ собою снова необходимо избѣгать всякаго своеволія и самолюбія. Не искать или избирать для себя крестъ; но нести его, если и когда онъ данъ. Не столько устраивать свое спасеніе, сколько надѣяться на него и радостно смиряться подъ волю Божію... Масонство проповѣдывало строгость и отвѣтственность жизни, нравственную самодѣятельность. нравственное благородство, воздержанность и безстрастіе, самопознаніе и самообладаніе, „добродѣтель" и „тихую жизнь" — „посреди сего міра, не прикасаясь сердцемъ къ суетамъ его"... Нужно высвободить въ самомъ себѣ „внутренняго человѣка" изъ подъ засилія плотяности, „совлечься ветхаго Адама", — „ищи въ самомъ себѣ истину"... Но масонство требовало не только личнаго совершенствованія, а еще и дѣятельной любви, — „первое явленіе, начало и конецъ царства Іисусова въ душѣ". И филантропическая дѣятельность русскихъ масоновъ того времени достаточно хорошо извѣстна... Мистическое масонство было внутреннимъ противо-дѣйствіемъ Просвѣтительному духу. Въ „теоретическомъ градусѣ" весь паѳосъ оборачивался противъ „измышленій слѣпотствующаго разума", противъ „лжемудрованій Волтеровой шайки". Удареніе переносится на интуицію. Это былъ второй полюсъ XVIII-го вѣка. Этотъ скептическій вѣкъ былъ вмѣстѣ и вѣ-

комъ піетическимъ. Фенелонъ въ это время былъ популяренъ не меньше самого Вольтера. И „философія вѣры и чувства“ для этой эпохи не менѣе характерна, чѣмъ самая „Энциклопедія“. То была эпоха сентиментализма... Сентиментализмъ съ масонствомъ связанъ органически. Сентиментализмъ не былъ только литературнымъ направленіемъ или движеніемъ. Это было сперва именно мистическое движеніе, это былъ религіозно-психологическій сдвигъ. И его истоки нужно искать въ испанской, голландской и французской мистикѣ XVI-го и XVII го вѣковъ... Это было воспитаніе души въ мечтательности и чувствительности, въ какой-то постоянной задумчивости, и въ нѣкой „святой меланхоліи“ (срв. душевный путь молодого Карамзина, позже — развитіе Жуковскаго). И не всегда это бывало собираніемъ души. Привычка слишкомъ пристально слѣдить за самимъ собою гораздо чаще оказывалась квіетивомъ воли. Люди тѣхъ поколѣній легко и часто заболѣвали „рефлексіей“, и въ сложеніи типа „лишняго человѣка“ врядъ ли не всего сильнѣе повліяло именно это „сентиментальное воспитаніе“. Въ „святой меланхоліи“ всегда есть нѣкій привкусъ скептицизма... Люди тѣхъ поколѣній привыкали жить въ элементѣ воображенія, въ мірѣ образовъ и отраженій, — и не то они провидѣли тайны, не то грезили на-яву. Не случайно въ эту эпоху повсюду пробуждается съ такимъ напряженіемъ творческая фантазія, вся эта сила поэтической пластики и лѣпки. „Прекрасная душа“ становится парадоксально впечатлительной, вся вздрагиваетъ и трепещетъ отъ всякаго малѣйшаго шороха въ бытіи. Съ конца XVII-го вѣка уже сильны апокалиптическія предчувствія. Для эпохи типично т. наз. „пробужденіе“ („Erweckung“) именно въ массахъ. Теоретическая апелляція къ сердцу уже вторично свидѣтельствуетъ о его пробужденіи. „Прибой благодати“, Durchbruch der Gnade, какъ говорили піетисты, — это было прежде всего непосредственное переживаніе, даръ опыта... Съ такой мечтательностью „безстрастіе“ вполнѣ совмѣстимо. Въ тогдашнемъ мистицизмѣ была сдержанность воли, но не было трезвости сердца и воображенія... Такъ выростало новое душевное поколѣніе. Не случайно розенкрейцеръ А. М. Кутузовъ перевелъ „Нощныя мысли“ Юнговы (The Complaint or Night-thoughts). Это не только исповѣдь сентиментальнаго человѣка, но и мистическій путеводитель этого новаго пробужденнаго и чувствительнаго поколѣнія. „Тогда же два раза прочиталъ я какъ благовѣстіе, не какъ поэму, „Юнговы ночи“, вспоминалъ одинъ изъ людей того времени... Слѣдуетъ оговорить, эта меланхолическая „философія вздоховъ и слезъ“ была только преображеннымъ гуманизмомъ. „Будь человѣкомъ, ты будешь богомъ, и притомъ на поло-

вину создавшимъ самого себя", — O be a man, and thou shalt be a god! And half self-made... Только человѣкъ призванъ не къ внѣшней активности, но къ внутренней, къ „серафическимъ грезамъ", — „не для обширнаго знанія и не для глубокаго пониманія создано человѣчество, а для удивленія и для благоговѣйныхъ чувствъ". То былъ призывъ ко внутреннему собиранію. „Наши внѣшнія дѣйствія стѣснены,— властвовать надо не надъ вещами, а надъ мыслями, — охраняй какъ можно лучше свои мысли, имъ внемлетъ Небо"... Такое настроеніе становилось психологическимъ заслономъ противъ вольнодумства... О Шварцѣ разсказываютъ, что на своихъ лекціяхъ очень часто занимался онъ именно разборомъ „вольнодумческихъ и безбожныхъ книгъ", — Гельвеція, Спинозы, Руссо, — и разсѣевалъ „сіи возстающіе мраки". Какъ вспоминаетъ А. Ѳ. Лабзинъ, „простое слово Шварца исторгало изъ рукъ многихъ соблазнительныя и безбожныя книги, и помѣстило на ихъ мѣсто Святую Библію"... Въ мистическомъ оборотѣ была богатая литература, печатная и рукописьменная, всего больше переводная (срв. дѣятельность „Типографической Компаніи", открытой въ Москвѣ съ 1784-го года, и тайныхъ типографій). Здѣсь были, прежде всего, западные мистики недавняго прошлаго. Всего больше читали Бема, Сенъ-Мартена, еще Іоанна Масона. С. И. Гамалѣя перевелъ всего Бема (переводъ не былъ изданъ). Переводили Вал. Вейгеля, Гихтеля, Пордеча. Очень много было переведено „герметическихъ" авторовъ: Веллингъ, Кирхвегеръ, Vividarium chimicum, „Химическая псалтырь" Пена, Хризомандеръ, Р. Р. Флуддъ. Кромѣ того довольно пестрый подборъ книгъ, старыхъ и новыхъ, — Макарій Египетскій, Августина избранныя сочиненія, Ареопагитики, даже Григорій Палама, книга „о Подражаніи", Іоанна Арндта „Объ истинномъ христіанствѣ", Л. Скуполи, Ангелъ Силезій, Беніанъ, Молиносъ, Пуаретъ, Гіонъ, Дузетаново „Таинство Креста". Въ ложахъ читали много, и предписывался строгій порядокъ или послѣдовательность чтенія, подъ смотрѣніемъ и веденіемъ мастеровъ. Но не меньше читали и сторонніе люди. Изданія московскихъ масоновъ расходились хорошо... Такъ вдругъ и сразу рождавшаяся русская интеллигенція получила цѣлую систему мистическихъ возбужденій, и включилась въ западную мистико-утопическую традицію, въ ритмъ по-реформаціоннаго мистицизма. Пріучались и привыкали читать квіетическихъ мистиковъ и піетистовъ, отчасти же и отцовъ (у Елагина въ его послѣдніе годы цѣлая система отеческаго чтенія, — кажется, въ противовѣсъ Шварцу)... Культурой сердца масонство не исчерпывалось. Въ масонствѣ есть своя метафизика, своя догматика... Именно въ своей

метафизикѣ масонство было предвосхищеніемъ и предчувствіемъ романтизма, романтической натур-философіи. И опытъ московскихъ розенкрейцеровъ (а потомъ Александровскаго масонства) подготовилъ почву для развитія русскаго шеллингіанства, пророставшаго отъ тѣхъ же магическихъ корней (срв. прежде всего образъ кн. В. Ѳ. Одоевскаго). Въ этой магической мистикѣ, въ этой „божественной алхиміи", особенно важны два мотива. Во-первыхъ, живое чувство міровой гармоніи или все-единства, мудрость земли, мистическое воспріятіе природы. „Всегда у насъ передъ очами Отверста книга естества. Въ ней пламенными словесами Сіяетъ мудрость Божества" ... Во-вторыхъ, острое антропоцентрическое самочувствіе, — человѣкъ есть „екстрактъ изъ всѣхъ существъ"... Натурфилософія не была случайнымъ только эпизодомъ или какимъ то наростомъ въ масонскомъ міровоззрѣніи, — это была одна изъ основныхъ его темъ (срв. „Пастырское Посланіе" графа Гаугвица, 1785, въ переводѣ А. Петрова). Это было пробужденіе религіозно-космическаго чувства, — „натура есть домъ Божій, гдѣ живетъ самъ Богъ". Это было пробужденіе поэтическаго и метафизическаго чувства природы (срв. оживаніе природы въ „сентиментальномъ" воспріятіи того-же XVIII-го вѣка). Однако, въ послѣднемъ счетѣ эта масонская мистика тяготѣетъ къ развоплощенію. Символическимъ истолкованіемъ весь міръ настолько истончается, что почти перерождается въ нѣкую тѣнь... Догматически масонство означало, въ сущности, возрожденіе платонизированнаго гностицизма, обновившагося уже со временъ Ренессанса. Основнымъ было здѣсь понятіе **паденія**, — „искорка свѣта", плѣненная во тьмѣ. Дла масонства очень характерно это острое чувство не столько грѣха, сколько именно нечистоты. И разрѣшается оно не столько покаяніемъ, сколько воздержаніемъ. Весь міръ представляется поврежденнымъ и больнымъ. „Что есть міръ сей! Зеркало тлѣнности и суеты" ... Отсюда жажда исцѣленія (и исцѣленія космическаго). Этой жаждой, прежде всего, и возбуждается „исканіе ключа къ таинствамъ натуры" ... Среди Екатерининскихъ масоновъ самостоятельныхъ писателей или мыслителей не было. Шварцъ, Новиковъ, Херасковъ, Трубецкой, А. М. Кутузовъ, Ив. П. Тургеневъ, Ѳ. Ключаревъ, И. Вл. Лопухинъ, Зах. Карнѣевъ, Гамалѣя, — всѣ они только подражатели, переводчики, эпигоны. Этимъ, впрочемъ, нисколько не умаляется ихъ вліятельность. Въ 80-хъ годахъ весь Московскій университетъ стоялъ, собственно, подъ знакомъ масонства. „Набожно-поэтическое" настроеніе сохранилось и въ Университетскомъ Благородномъ пансіонѣ, учрежденномъ позже... Оригинальное претвореніе все это мистическое вѣяніе получило только

въ творчествѣ Г. С. Сковороды (1722—1794). Онъ самъ врядъ ли состоялъ когда-либо въ масонскихъ ложахъ, но съ масонскими кругами былъ близокъ. Во всякомъ случаѣ, онъ принадлежитъ къ тому-же именно мистическому типу. Всего ближе созвученъ онъ именно съ нѣмецкой мистикой XVI—XVII в. в., съ Валентиномъ Вейгелемъ больше, чѣмъ съ Я. Беме. Вмѣстѣ съ тѣмъ у него очень сильны эллинистическіе мотивы... Ковалинскій въ своемъ „житіи“ Сковороды перечисляетъ его любимѣйшихъ писателей: Плутархъ, Филонъ іудеянинъ, Цицеронъ, Горацій, Лукіанъ, Климентъ Александрійскій, Оригенъ, Нилъ, Діонисій Ареопагитскій, Максимъ, — „а изъ новыхъ относительные къ симъ“. Патристическія воспоминанія скрещиваются у Сковороды съ мотивами платоническаго Ренессанса... Очень сильно у Сковороды вліяніе латинскихъ поэтовъ, въ томъ числѣ и новыхъ, напр. Мурета, котораго онъ часто только переводилъ. Въ этомъ можно видѣть вліяніе школы. Впрочемъ, его поэтика, которую онъ составилъ для Переяславской семинаріи, показалась совсѣмъ непривычной... Во всякомъ случаѣ, въ латыни Сковорода былъ сильнѣе, чѣмъ въ греческомъ. Это отмѣчаетъ и Ковалинскій: „говорилъ весьма исправно и съ особливою чистотою латинскимъ и нѣмецкимъ языкомъ, и довольно разумѣлъ еллинской“... Латинскій его стиль легокъ и простъ, а въ греческомъ онъ и вообще не твердъ. Любопытно, что пользуясь Плутархомъ въ двойномъ греко-латинскомъ изданіи, онъ читаетъ именно латинскій переводъ... Эллинизмъ Сковороды не былъ прямымъ и непосредственнымъ, и его филологическое вдохновеніе преувеличивать не приходится... Библію онъ всегда приводитъ по Елизаветинскому изданію, а вся его мистическая филологія попросту взята у Филона... Какъ слагалось міровоззрѣніе Сковороды, сказать трудно. Не знаемъ въ точности, гдѣ бывалъ онъ и съ кѣмъ встрѣчался онъ за границей. Вѣроятно, что уже въ Кіевѣ онъ вошелъ во всѣ эти стоическіе, платоническіе и піетическіе интересы... Въ образѣ Сковороды особенно характерно его странничество, его безбытность („сердце гражданина всемірнаго“), почти что призрачность. Особенно сильно чувствуется въ этомъ аскетическій паѳосъ, собираніе мыслей, погашеніе воленій (какъ ненасытности), уходъ изъ „пустоши“ этого міра въ „сердечныя пещеры“. Міръ Скворода воспринимаетъ и толкуетъ въ категоріяхъ платонизирующаго символизма, — „онъ всегда и вездѣ при своемъ началѣ, какъ тѣнь при яблонѣ“... Т ѣ н ь и с л ѣ д ъ, его любимые образы... Для Сковороды основнымъ было именно это противопоставленіе д в у х ъ м і р о в ъ: видимаго, чувственнаго и невидимаго, идеальнаго, — временнаго и вѣчнаго... Сковорода всегда съ Библіей въ рукахъ („глава же

всѣмъ Библія", замѣчаетъ Ковалинскій). Но Библія есть для него именно книга философскихъ притчъ, символовъ и эмблемъ, нѣкій гіероглифъ бытія. „Мыръ симболичныи, сирѣчь Библія", говоритъ самъ Сковорода. Объ историческомъ пониманіи Библіи онъ отзывается рѣзко: „сіи историческіе христіане, обрядные мудрецы, буквальные богословы". Онъ ищетъ „духовнаго" разумѣнія, видитъ въ Библіи руководство духовнаго самопознанія. Любопытно, что къ монашеству Сковорода относился совершенно отрицательно. „Въ монашествѣ", говоритъ Ковалинскій, „видѣлъ онъ мрачное гнѣздо спершихся страстей, за неимѣніемъ исхода себѣ, задушающихъ бытіе смертоносно и жалостно"... Странничество Сковороды въ извѣстномъ смыслѣ было именно его уходомъ изъ Церкви, изъ церковной исторіи („потенціалъ сектанта" у Сковороды признавалъ даже Эрнъ), — и возвращеніемъ къ „натурѣ", своего рода піетическій руссоизмъ. У него была довѣренность къ природѣ: „вся экономія во всей природѣ исправна"... — Мисонскій опытъ далъ много новыхъ и острыхъ впечатлѣній рождавшейся тогда русской интеллигенціи. Вполнѣ сказывается это уже въ слѣдующемъ поколѣніи, на грани новаго вѣка... Этотъ опытъ былъ опытомъ западнымъ. И въ послѣднемъ счетѣ этотъ безцерковный аскетизмъ былъ пробужденіемъ мечтательности и воображенія. Развивается какая то нездоровая искательность духа, мистическое любопытство... Вторая половина вѣка вообще отмѣчена какимъ-то мечтательнымъ и мистическимъ подъемомъ и въ народныхъ массахъ. Это было время развитія или возникновенія всѣхъ основныхъ русскихъ сектъ, — хлыстовства, скопчества, духоборства, молоканства... Въ Александровскую эпоху эти два потока, верхній и низовой, многообразно скрещиваются. Тогда вскрывается ихъ внутреннее сродство, — общимъ было именно это „томленіе духа", иногда мечтательное, иногда экстатическое... Слѣдуетъ отмѣтить еще, что уже въ Екатерининское время создаются въ Россіи крѣпкія поселенія или колоніи нѣмецкихъ сектантовъ разныхъ типовъ, — гернгутеровъ, менонитовъ, „моравскихъ братьевъ". Ихъ вліяніе въ общей экономіи душевной жизни эпохи до сихъ поръ не было достаточно распознано и учтено, — хотя въ Александровское время оно было совершенно очевиднымъ. Большинство изъ этихъ сектантовъ принесли съ собою именно эту апокалиптическую мечтательность, часто и прямой адвентизмъ, склонность къ иносказаніямъ и „духовному" толкованію Слова Божія... Любопытно, что поселеніе гернгутеровъ въ Сарептѣ было одобрено особой комиссіей, при участіи Димитрія Сѣченова митр. Новгородскаго, разсматривавшей и догматическое ученіе „евангельскихъ братьевъ"; и Синодъ призналъ, что это

братство въ своей догматикѣ и дисциплинѣ болѣе или менѣе приспособляется къ порядкамъ первоначальныхъ христіанскихъ общинъ (на это благопріятное заключеніе Синода есть прямая ссылка въ именномъ указѣ 11 февр. 1764 о переселеніи братьевъ). Синодъ не призналъ удобнымъ открыто разрѣшить переселенцамъ миссіонерскую дѣятельность среди инородцевъ, какъ они того настойчиво просили; это и было имъ разрѣшено неформально. Впрочемъ, эта дѣятельность большого развитія не получила. — Отношеніе Екатерининскаго масонства къ Церкви было двойственнымъ. Во всякомъ случаѣ, внѣшняго благопочтенія масоны никогда явно не нарушали. Многіе изъ нихъ исполняли всѣ церковныя „должности" и обряды. Иные прямо настаивали на совершенной неизмѣнности и неприкосновенности чиновъ и обрядовъ, „наипаче религіи Греческой". Однако, привлекалъ ихъ православный обрядъ богатствомъ и пластичностью своихъ образовъ и символовъ. Масоны цѣнили въ Православіи именно эту традицію символовъ, уходящую своими корнями все въ ту-же античную древность. Но всякій символъ есть для нихъ только прозрачный знакъ, путеводная помѣта, — и нужно восходить къ означаемому. Это значитъ: отъ видимаго къ невидимому, отъ „историческаго" христіанства къ духовному или „истинному", изъ видимой Церкви въ Церковь „внутреннюю". Такой „внутренней Церковью" масоны и считали свой орденъ, и въ ней были свои обряды и „тайны". Это снова александрійская мечта объ эсотерическомъ кругѣ избранниковъ и посвященныхъ, хранящихъ тайныя преданія, — истина открывается только немногимъ и избранныхъ, въ порядкѣ чрезвычайнаго озаренія... Въ масонскихъ ложахъ бывали членами и духовныя лица, — правда, очень рѣдко... Когда въ 1782-мъ году московскіе масоны открыли свою „переводческую семинарію" (т. е. составили особую группу своихъ стипендіатовъ), въ нее кандидатовъ они выбирали изъ провинціальныхъ семинарій, по сношенію съ мѣстными архіереями... При розыскѣ 1786-го года митр. Платонъ нашелъ Новикова образцовымъ христіаниномъ. Но мѣрило у Московскаго митрополита не было очень твердымъ...

7. Конецъ вѣка былъ непохожъ на начало... Начинался XVIII-ый вѣкъ попыткою Реформаціи въ Русской церкви. При Екатеринѣ былъ предложенъ и проектъ „реформы" въ духѣ Просвѣщенія (срв. пункты обер-прокурора Мелиссино въ 1767-мъ году, при составленіи Синодальнаго наказа для Законодательной комиссіи, не имѣвшіе, впрочемъ, практическаго движенія). ... Но кончается XVIII-ый вѣкъ монашескимъ возрожденіемъ, несомнѣннымъ напряженіемъ и подъемомъ духовной жизни. Возстанавливаются и оживаютъ запустѣлые

или разоренные монастырскіе центры: Валаамъ, Коневецъ и другіе. Любопытно, что объ этомъ монастырскомъ возстановленіи очень ревнуетъ митр. Гавріилъ Петровъ. Этотъ великолѣпный и важный Екатерининскій архіерей (которому сама императрица посвятила свой переводъ Мармонтелева „Велисарія“) про себя былъ строгимъ постникомъ, молитвенникомъ и аскетомъ, и не только въ замыслѣ, но и въ жизни. И его именно тщаніемъ было издано славяно-россійское Добротолюбіе, въ переводѣ старца Паисія и его учениковъ (первое изданіе въ Москвѣ, 1793; переводъ сдѣланъ съ греческаго Венеціанскаго изданія 1782-го года и былъ пересмотрѣнъ въ Александро-Невской Академіи и въ Троицкой лаврѣ)... Такъ на разсѣяніе Просвѣтительнаго вѣка Церковь отвѣчаетъ собираніемъ духа... — На общемъ фонѣ XVIII-го вѣка ярко выдѣляется образъ святителя Тихона. Въ этомъ образѣ много совсѣмъ непривычныхъ и неожиданныхъ чертъ... Тихонъ Задонскій (1724—1782) по своему душевному складу былъ человѣкомъ уже этой новой, послѣ-Петровской эпохи. Учился и потомъ училъ въ латинской школѣ (въ Новгородѣ и въ Твери). Кромѣ отцовъ читалъ и любилъ новыхъ западныхъ писателей. Особенно любилъ онъ „Арндта прочитывать“. И врядъ ли случайно его главная книга носитъ то-же названіе, что и книга Арндта: „Объ истинномъ христіанствѣ“. Другая книга свят. Тихона „Сокровище духовное, отъ міра, собираемое“, какъ указывалъ еще Евгеній Болховитиновъ, очень близка по содержанію къ латинской книжечкѣ Іосифа Галла, англиканскаго епископа, временъ Карла І-го, Meditatiunculae Subitaneae eque re nata subortae, изданной позже и въ русскомъ переводѣ: „Внезапныя размышленія, произведенныя вдругъ при воззрѣніи на какую-нибудь вещь“ (Москва, 1786). Въ самомъ языкѣ св. Тихона очень чувствуется новое время. И въ оборотахъ нерѣдки латинизмы, что впрочемъ только усиливаетъ выпуклость и выразительность рѣчи. У св. Тихона былъ великій даръ слова, художественнаго и простого сразу. Онъ пишетъ всегда съ какой-то удивительной прозрачностью. Вотъ эта прозрачность больше всего и удивляетъ. Въ образѣ св. Тихона поражаетъ эта его легкость и ясность, его свобода,—и не только о т ъ міра, но и в ъ мірѣ. Это легкое чувство странника и пресельника, ничѣмъ не завлеченнаго и не удерживаемаго въ этомъ мірѣ, — „и всякъ живущій на земли есть путникъ“... Но эта легкость завоеванная, достигнутая въ болѣзненномъ искусѣ и подвигѣ. Въ прозрачности Тихонова духа особенно рѣзко видно, какъ набѣгаютъ на него черныя волны тяжелой скуки или унынія. „Комплекціи онъ былъ ипохондрической и часть холерики была въ немъ“, говоритъ о Святителѣ Тихонѣ его келейникъ. И эта особенная подверженность унынію, это особая

искушаемость тоской, какая-то безбытная обнаженность души, — все это совсѣмъ не обычно въ русскомъ подвигѣ. Все это напоминаетъ скорѣе „темную ночь“ по Іоанну отъ Креста, Noche oscura, Noche del Espiritu (срв. и у Таулера, также у Арндта). Временами Тихонъ впадалъ въ какое-то безпомощное оцѣпененіе, скованность и недвижность, когда кругомъ темно и пусто, и безотвѣтно. Иногда онъ не могъ себя заставить выйти изъ келліи. Иногда онъ пробовалъ какъ бы физически убѣжать отъ тоски, перемѣной мѣста. Весь духъ Тихона переплавленъ въ этомъ искусѣ. Но искусъ этотъ не оставилъ слѣдовъ или рубцовъ. Только очистилась и обнажилась первородная свѣтлость души... И это не былъ только личный подвигъ. Искушенія свят. Тихона не были только ступенью его личнаго восхожденія. Въ своемъ монастырскомъ уходѣ Тихонъ оставался пастыремъ и учителемъ. Онъ оставался въ мірѣ своей чуткостью и состраданіемъ. Онъ писалъ для этого міра, свидѣтельствовалъ о Спасителѣ погибающему міру, и не ищущему спасенія. Это былъ апостольскій откликъ на безуміе вольнодумнаго вѣка. Это была первая встрѣча съ новымъ русскимъ безбожіемъ (срв. извѣстный разсказъ о заушеніи Святителя помѣщикомъ вольтерьянцемъ). Это тонко почувствовалъ Достоевскій, когда хотѣлъ именно Тихона противопоставить русскому нигилизму и въ этомъ противопоставленіи вскрыть мистическую проблематику вѣры и безбожія... И еще одна черта, характерная для Тихона: онъ писалъ (чаще диктовалъ) всегда во вдохновеніи, подъ наитіемъ. Келейникъ его такъ объ этомъ разсказываетъ: „Какъ я отъ устъ его слышалъ, да и по моему замѣчанію, когда что либо я писывалъ у него, слово его столь иногда скоротечно изъ устъ его проистекало, что я не успѣвалъ писать. А когда не столь Духъ Святый въ немъ дѣйствовалъ, то отъ непространныхъ его мыслей, или отъ задумчивости, отсылалъ онъ меня въ свою келлію, а самъ, ставъ на колѣна, а иногда крестообразно распростертъ, маливался со слезами Богу о ниспосланіи Вседѣйствующаго. Призвавъ же паки меня, начнетъ говорить такъ пространно, что я не успѣвалъ иногда рукой водить пера“... Святитель Тихонъ постоянно читалъ Писаніе и одно время подумывалъ взяться за переводъ Новаго Завѣта „на нынѣшній штиль“, съ греческаго. Считалъ полезнымъ заново перевести „Псалтирь“ съ еврейскаго. Изъ отцовъ всего больше онъ любилъ Макарія Египетскаго, Златоуста, Августина... У Тихона мы встрѣчаемъ всѣ эти подражательныя идеи объ Искупительномъ „удовлетвореніи“, различеніе формы и матеріи въ таинствахъ („вещь“ и „совершеніе“, какъ онъ переводилъ) и т. д. Это его дань школѣ и времени. Гораздо важнѣе, что и въ самомъ его опытѣ мы находимъ нѣкоторыя

западныя черты. Разумѣю, прежде всего, его постоянное сосредоточеніе въ памяти и размышленіи о страстяхъ Христовыхъ. Онъ и видѣлъ Христа, „всего ураненнаго, всего уязвленнаго, умученнаго, окровавлена". И призывалъ всматриваться въ Его страданія. „Онъ великой былъ страстей Спасителевыхъ любитель, и не точію умозрительно, но всѣ почти страсти Его святыя были изображены у него на картинахъ" (картины, писанныя на парусинѣ). Есть особенная настойчивость и нѣкій импрессіонизмъ у Тихона, когда онъ говоритъ объ Уничиженіи и Страстяхъ... И съ тѣмъ большей силой чувствуется въ его опытѣ обновленіе Византійскихъ созерцаній. Эти свѣтозарныя видѣнія, озаренія Ѳаворскаго свѣта, паѳосъ Преображенія, предчувствіе Воскресной весны... Эта мысль о Воскресеніи мертвыхъ всегда у него обновляется. И именно подъ образомъ весны. „Весна есть образъ и знаменіе воскресенія мертвыхъ". То будетъ вѣчная весна богозданнаго міра. „Отъ сей чувственной весны да возведетъ вѣра умъ твой къ прекрасной и желаемой веснѣ, юже обѣща преблагій Богъ въ Писаніи своемъ святомъ, въ которой тѣлеса отъ начала міра усопшихъ вѣрныхъ изъ земли, яко сѣмена, силою Божіею прозябнувше, возстанутъ и облекутся въ новый, прекрасный видъ, въ ризу безсмертія одѣются, пріимутъ вѣнецъ доброты отъ руки Господни". Это не будетъ идиллія апокатастазиса. Напротивъ: почернѣлое отъ грѣховъ естество еще болѣе обличится въ своей сухости и чернотѣ, и паче скареднѣйшій видъ возымѣетъ. Вѣчность не для всѣхъ равна: есть вѣчность блаженная и есть вѣчность плачевная. У св. Тихона эти Ѳаворскія видѣнія бывали очень часто, иногда даже повседневно: разверзались небеса и загорались сіяніемъ нестерпимымъ. Иногда видѣлъ свѣтъ онъ и въ келліи своей, и сердце его увеселялось отъ этихъ созерцаній... Напряженная собранность духа сочеталась у Тихона Задонскаго съ какой-то исключительной силой милующаго вниманія и любви. О любви къ ближнимъ, о соціальной правдѣ и милосердіи онъ говоритъ не мягче и не слабѣе Златоуста... Святитель Тихонъ былъ большимъ писателемъ. Въ его книгахъ увлекаетъ эта легкость и пластичность образовъ. Въ особенности книга „Объ истинномъ христіанствѣ" имѣла историческое значеніе. Это не догматическая система, скорѣе мистическая этика, или аскетика. Но это былъ первый опытъ живого богословія, и опытнаго богословія, — въ отличіе и въ противовѣсъ школьной эрудиціи, безъ подлиннаго опыта... — Немного общаго у Тихона Задонскаго и у старца Паисія Величковскаго, — по душевному типу они мало похожи, но дѣло у нихъ было одно... Старецъ Паисій (1722—1794) не былъ самостоятельнымъ мыслителемъ; и былъ вообще

скорѣе только переводчикомъ, чѣмъ даже писателемъ. Однако, въ исторіи русской мысли у него есть свое мѣсто, и видное мѣсто... Есть что-то символическое въ томъ, что, совсѣмъ юноша, онъ уходитъ изъ Кіевской Академіи, гдѣ учился, странствуетъ и идетъ въ Молдавскіе скиты, и дальше на Аѳонъ. Въ Кіевѣ онъ твердо отказываетя и перестаетъ учиться, ибо не хочетъ учиться той языческой мудрости, какой только и учили въ Академіи: „слыша бо въ немъ часто воспоминаемыхъ боговъ и богинь еллинскихъ и басни піетическія, возненавидѣхъ отъ души таковое ученіе" (здѣсь разумѣется, очевидно, просто чтеніе древнихъ авторовъ, — Паисій не пошелъ въ Академіи дальше синтаксимы, „точію грамматическому ученію латинскаго языка отчасти научился бѣхъ"). Это было въ ректорство Сильвестра Кулябки; по преданію, Паисій упрекалъ его за то, что въ Академіи мало читаютъ отцовъ... Изъ латинской школы Паисій уходитъ въ греческій монастырь. Это не былъ уходъ или отказъ отъ знанія. Это былъ возвратъ къ живымъ источникамъ отеческаго богословія и богомыслія... Паисій, былъ, прежде всего, устроителемъ монастырей — на Аѳонѣ и въ Молдавіи. И въ нихъ онъ возстанавливаетъ лучшіе завѣты Византійскаго монашества. Онъ какъ бы возвращается въ XV-ый вѣкъ. И не случайно такъ близокъ былъ старецъ Паисій къ преп. Нилу Сорскому: онъ возобновляетъ и продолжаетъ именно его прерванное дѣло (литературная зависимость старца Паисія отъ преп. Нила вполнѣ очевидна). Это было возвратное движеніе русскаго духа къ Византійскимъ отцамъ... Еще на Аѳонѣ Паисій началъ собирать и провѣрять славянскіе переводы аскетическихъ памятниковъ. Это оказалось трудной работой, — по неискусству древнихъ преводителей и еще болѣе по нерадѣнію преписателей. Очень нелегко оказалось собрать и греческія рукописи. Нашелъ Паисій нужныя ему книги не въ большихъ обителяхъ или скитахъ, но въ небольшомъ и удаленномъ скитѣ св. Василія, недавно предъ тѣмъ устроенномъ пришельцами изъ Кесаріи Каппадокійской. И тамъ ему объяснили, „яко книги сія самымъ чистымъ еллиногреческимъ языкомъ суть написаны, егоже нынѣ кромѣ ученыхъ лицъ едва кто отъ Грековъ мало что разумѣетъ, множайши же и отнюдь не разумѣютъ; того ради и книги таковыя мало не въ всесовершенное пріидоша забвеніе"... Съ переселеніемъ въ Молдавію переводческая работа старца Паисія становится планомѣрной особенно въ Нямецкомъ монастырѣ (съ 1779 г.). Паисій очень ясно понималъ всѣ трудности переводческаго дѣла и всю необходимость глубокаго знанія языковъ для этого. Въ первое время онъ опирался на молдавскіе переводы. Онъ собираетъ у себя большой кружокъ писцовъ и переводчикомъ, посы-

лаетъ своихъ учениковъ учиться по-гречески даже въ Бухарестъ. И самъ съ большимъ увлеченіемъ входитъ въ эту литературную работу. „Како же писаше, удивлятися подобаетъ: немощенъ бо тѣломъ отнюдъ бяше, и во всемъ правомъ боку бяху ему раны: на одрѣ убо, идѣже почиваше, окрестъ облагаше себе книгами: ту положени бяху словари разноязычніи, Библія Греческая и Словенская, Грамматика Греческая и Словенская, книга изъ нея же преводъ творяше, посреди же свѣщи: самъ же аки малое отроча, сѣдя согнувшеся всю нощь писаше, забывая и немощь тѣла и тяжкія болѣзни и трудъ“... Старецъ былъ очень строгъ къ своимъ переводамъ, боялся ихъ широко распространять, — „аки по всему храмлющи и несовершенни“... Переводили у него и съ латинскаго... Нямецкій монастырь становится при старцѣ Паисіи большимъ литературнымъ центромъ, очагомъ богословски-аскетическаго просвѣщенія. Литературная дѣятельность органически здѣсь сочеталась съ духовнымъ и „умнымъ дѣланіемъ“. О старцѣ Паисіи списатель житія замѣчаетъ: „умъ же его всегда соединенъ бѣ любовію съ Богомъ, свидѣтель сему слезы“... И въ тотъ вѣкъ душевной раздвоенности и раворванности проповѣдь духовнаго собиранія и цѣльности получала особую значительность. Изданіе словено-русскаго Добротолюбія было событіемъ не только въ исторіи русскаго монашества, но и въ исторіи русской культуры вообще. Это былъ сдвигъ и толчокъ... — Интересно сравнить. Ѳеофанъ Прокоповичъ былъ весь въ ожиданіяхъ и въ новизнѣ, въ будущемъ, въ прогрессѣ. И старецъ Паисій, — онъ весь въ прошломъ, въ преданіяхъ, въ преданіи. Но именно онъ былъ пророкомъ и предтечей... Возвратъ къ истокамъ былъ открытіемъ новыхъ путей, былъ обрѣтеніемъ новыхъ кругозоровъ...

V. Борьба за богословіе.

1. Вся значительность Александровскаго времени въ общей экономіи нашего культурнаго развитія еще не была опознана и оцѣнена до сихъ поръ... Это былъ моментъ очень взволнованный и патетическій, періодъ великаго творческаго напряженія, когда съ такой смѣлой наивностью была испытана и пережита первая радость творчества... Иванъ Аксаковъ удачно говоритъ объ этомъ своеобразномъ моментѣ русскаго развитія, когда вдругъ именно поэзія на время становится какимъ то безспорнымъ историческимъ призваніемъ, — „имѣетъ видъ какого-то священнодѣйствія" ... Во всемъ тогдашнемъ поэтическомъ творчествѣ чувствуется какая-то особая сила жизни и независимость, „торжество и радость художественнаго обладанія" ... Это было пробужденіе сердца... Но сразу же приходится продолжить: еще не пробужденіе мысли... И воображеніе еще не было обуздано, еще не было закалено въ умномъ искусѣ, въ интеллектуальной аскезѣ. Потому такъ легко и такъ часто люди того поколѣнія впадаютъ въ прелесть, въ мечтательность или визіонерство. То была эпоха мечтаній вообще, эпоха грезъ и вздоховъ, видѣній, провидѣній и привидѣній ... Для всей эпохи такъ характерно именно это расторженіе ума и сердца, мысли и воображенія, — не столько даже безвольность, сколько именно эта безотвѣтственность сердца. „Эстетическая культура сердца, замѣнявшая нравственныя правила тонкими чувствами" (слова Ключевскаго)... Именно въ этомъ изъянѣ сердца вся слабость и немочь піетизма. И русская душа проходитъ черезъ этотъ искусъ или соблазнъ піетизма въ началѣ прошлаго вѣка... Это была врядъ ли не самая высшая точка русскаго западничества. Екатерининская эпоха кажется совсѣмъ примитивной по сравненію съ этимъ торжествующимъ ликомъ Александровскаго времени, когда и самая душа точно отходитъ въ принадлежность Европѣ, — это случилось не раньше „Русскаго Путешественника", во всякомъ случаѣ. Розановъ удачно замѣтилъ однажды: „въ Письмахъ русскаго путешественника

впервые склонилась, плакала, любила и понимала русская душа чудный міръ Западной Европы, тогда какъ раньше, въ теченіе вѣка, она смотрѣла на него тусклыми, ничего не фиксирующими глазами". А въ слѣдующихъ поколѣніяхъ уже крѣпнетъ „славянофильская" оппозиція, не столько національно-психологическая, но и культурно-творческая... Западничество Александровскаго времени не было денаціонализаціей въ прямомъ смыслѣ. Напротивъ, то былъ скорѣе періодъ націоналистическаго подъема. И, однако, душа становится въ это время точно Эоловой арфой... Въ этомъ отношеніи такъ характеренъ образъ Жуковскаго, съ его геніальнымъ діапазономъ сочувственныхъ и творческихъ перевоплощеній, съ его напряженной чуткостью и отзывчивостію, съ его свободнымъ и непосредственнымъ языкомъ. Но Жуковскій былъ и остался навсегда (въ своихъ лирическихъ медитаціяхъ) именно западнымъ человѣкомъ, западнымъ мечтателемъ, нѣмецкимъ піетистомъ, всегда смотрѣвшимъ „сквозь призму сердца, какъ поэтъ". Потому именно онъ умѣлъ такъ изумительно переводить, съ нѣмецкаго. Это сама нѣмецкая душа сказывалась по-русски... Очень характерно, что этотъ приступъ мечтательности разыгрывается въ самой батальной обстановкѣ... Вѣдь въ началѣ XIX-го вѣке чуть ли не вся Европа становится театромъ военныхъ дѣйствій, обращается въ нѣкое подобіе вооруженнаго лагеря... То было время великихъ историческихъ переломовъ и передѣловъ, историческихъ грозъ и сотрясеній, время новаго нѣкоего переселенія народовъ... Отечественная война и Наполеонъ, „нашествіе Галловъ и съ ними двадесятъ явыкъ"... Все было вокругъ точно заряжено безпокойствомъ. Самый ритмъ происшествій былъ лихорадочнымъ. Сбывались тогда самыя несбыточныя опасенія и предчувствія. Душа въ недоумѣніяхъ двоилась между ожиданіемъ и страхомъ. Сентиментальная впечатлительность скрещивается съ эсхатологическимъ нетерпѣніемъ. Очень многимъ казалось тогда, что живутъ они уже внутри сомкнувшагося Апокалиптическаго круга. „Не тихое утро Россіи, но бурный вечеръ Европы," сказалъ однажды Филаретъ... Искусъ этихъ горячечныхъ лѣтъ былъ слишкомъ труднымъ испытаніемъ для мечтательнаго поколѣнія людей съ такимъ неустойчивымъ и слишкомъ легко возбудимымъ воображеніемъ. И возбуждалась какая-то апокалиптическая мнительность... Общимъ становится чувство какого-то совсѣмъ осязательнаго водительства Божія, какъ бы снимающаго или растворяющаго въ себѣ отдѣльныя человѣческія воли. Идея Провидѣнія получаетъ въ сознаніи тѣхъ поколѣній нѣкій суевѣрный и магическій отблескъ. Человѣкъ не вѣритъ больше въ свою собственную дѣеспособность... Отечественная война многими была пережита и

осмыслена именно какъ Апокалиптическая борьба, — „судъ Божій на ледяныхъ поляхъ“. И низложеніе Наполеона было истолковано, какъ побѣда надъ Звѣремъ. „Всюду и во всемъ было чувствуемо присутствіе чего-то высшаго и всесильнаго. Я почти увѣренъ, что Александръ и Кутузовъ Его прозрѣли, и что даже самому Наполеону блеснулъ гнѣвный ликъ Его“ (Вигель)... Духъ мечтательнаго отвлеченія и отрѣшенія отъ „внѣшняго“ или „наружнаго“ въ христіанствѣ сочетается въ тогдашнемъ самочувствіи съ самымъ несдержаннымъ чаяніемъ именно видимаго наступленія Царствія Божія на этой здѣшней землѣ... Нужно помнить, — Романтика и Просвѣщеніе равно стоятъ подъ знакомъ хиліазма. Мечтательный утопизмъ романтической эпохи былъ отчасти еще и наслѣдіемъ отъ XVIII-го вѣка, съ его вѣрою въ близкое и скорое осуществленіе конечныхъ идеаловъ. Вѣкъ Разума или Царствіе Божіе, — но подъ разными именами всѣ ожидали вновь золотого вѣка... Дѣва Астрея вернется... Земной Рай снова откроется. „Тогда сойдетъ на землю истинный Новый Годъ“... Вѣрно понять и представить психологическую исторію тѣхъ временъ и поколѣній можно только въ этой перспективѣ возбужденныхъ, соціально-апокалиптическихъ ожиданій, въ обстановкѣ всѣхъ этихъ тогдашнихъ и вселенскихъ ошеломляющихъ событій и свершеній... Это была полоса теократическаго утопизма...

2. Императоръ Александръ съ правомъ можетъ быть признанъ эпонимомъ своей эпохи. Онъ типиченъ для нея, — по своему душевному складу и стилю, по своимъ вкусамъ и намѣреніямъ.... Александръ былъ воспитанъ въ началахъ сентиментальнаго гуманизма. Отсюда переходъ къ мистической религіи сердца не былъ далекъ или труденъ. И отъ начала Александръ привыкалъ жить въ элементѣ грезъ и ожиданій, въ нѣкой умственной „мимикѣ“, въ натяженіи и въ мечтахъ объ „идеалѣ“. То было уже въ 1804-мъ году, это патетическое братаніе двухъ монарховъ надъ гробомъ Великаго Фридриха... Во всякомъ случаѣ, въ кругъ „мистическихъ“ интересовъ Александръ вошелъ много раньше, чѣмъ „пожаръ Москвы просвѣтилъ его сердце“. Сперанскій изъ Перми напоминалъ Государю объ ихъ бесѣдахъ на мистическія темы, въ которыхъ видно было, что „предметъ ихъ сообразенъ съ сердечными чувствами“ императора. Сильнѣе было, впрочемъ, вліяніе Родіона Кошелева (1749—1827), стараго масона, лично связаннаго съ Лафатеромъ, Сен-Мартеномъ, Эккартсгаузеномъ, и особенно князя А. Н. Голицына... Въ 1812-мъ году Александръ составилъ для любимой сестры своей, Екатерины Павловны, очень характерную записку „О мистической литературѣ“. Онъ повторяетъ здѣсь или пересказываетъ скорѣе чужіе совѣты и чужую программу. Но

сразу чувствуется, что онъ ее уже освоилъ, уже втянулся въ этотъ стиль, привыкъ къ нему, что у него уже сложились опредѣленные личные вкусы и пристрастія. На первое мѣсто здѣсь выдвинуты Франсуа де-Саль, Тереза, книга Подражаній, Таулеръ... Отечественная война была для Александра только каталитическимъ ударомъ, разрѣшившимъ дав нее напряженіе... Въ самый канунъ Наполеонова вторженія онъ впервые читаетъ Новый Завѣтъ, и въ немъ всего болѣе былъ взволнованъ именно Апокалипсисомъ. Въ Ветхомъ Завѣтѣ тоже его привлекали пророческія книги, прежде всего. И съ тѣхъ поръ и навсегда сталъ онъ довѣрчивъ и любопытенъ ко всякаго рода толкованіямъ и толкователямъ неразгаданнаго и символическаго „Откровенія". Именно этимъ его привлекали Юнгъ Штиллингъ, Крюденеръ, пасторъ Эмпейтазъ, Оберлинъ, „моравскіе братья", квекеры, гернгутеры. Позже именно для толкованія Апокалипсиса были вызваны въ столицу изъ Балты два священника, Ѳеодосій Левицкій и Ѳеодоръ Лисѣвичъ (они сами считали себя „двумя свидѣтелями вѣрными" изъ Откровенія). Кажется, и самого Фотія имп. Александръ готовъ былъ слушать именно потому, что и онъ толковалъ Откровеніе, прорекалъ и грозился отъ Апокалипсиса и всѣхъ пророкъ. Въ тогдашней исторической обстановкѣ не такъ странно было повѣрить, что приближается конецъ... Александръ не любилъ и не искалъ власти. Но онъ сознавалъ себя носителемъ священной идеи, и съ волненіемъ радовался объ этомъ. Здѣсь именно источникъ его мечтательно-политическаго упрямства (скорѣе, чѣмъ упорства). Въ тѣхъ поколѣніяхъ многіе чувствовали на себѣ знакъ особаго предназначенія... Въ такомъ настроеніи былъ задуманъ и заключенъ Священный Союзъ. Этотъ замыселъ предполагалъ такую же вѣру во всемогущество благороднаго Законодателя, изобрѣтающаго или учреждающаго вселенскій миръ и всеобщее блаженство, что и политическія теоріи Просвѣтительнаго вѣка. Этой идеи не нужно было подсказывать Александру. Онъ самъ ее подслушалъ въ хитросплетеніи событій. „Искупитель Самъ внушилъ намъ мысль и правила, нами объявленныя"... Священный Союзъ былъ задуманъ, какъ нѣкое предвареніе Тысячелѣтняго царства. „Но всякому тому ощутительно, кто хочетъ видѣть: что сей актъ нельзя не признать иначе, какъ предуготовленіемъ къ тому обѣщанному Царствію Господа на земли, которое будетъ яко на небеси" (слова Голицына)... Актъ „Братскаго Христіанскаго Союза" подписанъ былъ „въ лѣто Благодати 1815-ое", 14/26 сентября. И, конечно, врядъ ли случайно былъ для того избранъ день Воздвиженія, по восточному календарю. Актъ Священнаго Союза отъ Синода было предложено выставить всюду на стѣнахъ, въ храмахъ

градскихъ и сельскихъ. И ежегодно въ день Воздвиженья надлежало его перечитывать вновь съ амвона, вмѣстѣ съ даннымъ тогда же манифестомъ, — „дабы всѣмъ и каждому исполнить обѣтъ служенія Единому Господу Спасителю, изреченный въ лицѣ Государевѣ за весь народъ“ ... Именно во исполненіе этого обѣта и было устроено особое соединенное министерство, „Министерство духовныхъ дѣлъ и народного просвѣщенія“ (указъ отъ 14 октября 1817 года), — „величайшій государственный актъ, какой только отъ самаго введенія христіанской вѣры былъ постановленъ“ (Сперанскій). Строго говоря, это было министерство религіозно-утопической пропаганды. Соединенное министерство учреждалось съ тѣмъ, „дабы христіанское благочестіе было всегда основаніемъ истиннаго просвѣщенія“. Иначе сказать, это былъ замыселъ религіознаго возглавленія или сосредоточенія всей культуры, — „спасительное согласіе между вѣрою, вѣдѣніемъ и властію“. Этотъ послѣдній элементъ синтеза всего болѣе характеренъ. Замыселъ былъ — согласить „вѣру“ съ „вѣдѣніемъ“ силою „власти“... Новое министерство было, въ значительной степени, личнымъ вѣдомствомъ князя Голицына. Это былъ личный режимъ больше, чѣмъ вѣдомство. И съ „паденіемъ“ Голицына и самое „сугубое министерство“ было упразднено, отдѣльныя вѣдомства были опять разъединены и возстановлены въ своей раздѣльности... Кн. А. Н. Голицынъ (1773—1844), быть можетъ, самый характерный человѣкъ эпохи, самый отзывчивый и выразительный, во всякомъ случаѣ. Его впечатлительность была почти что болѣзненной. Онъ страдалъ прямымъ мистическимъ любопытствомъ. Это былъ человѣкъ Просвѣтительнаго вѣка, уже не въ ранней молодости вдругъ обратившійся сердцемъ. Но чувствительность вновь обратившагося сердца сочеталась съ нечувствительностью и нѣкой сухостію ума. Мечтательность и властность въ религіозномъ темпераментѣ кн. Голицына какъ то неожиданно сплавлялись въ живое цѣлое, — вельможность остро проступаетъ въ самой его сентиментальности. Человѣкъ довѣрчиваго и впечатлительнаго сердца, Голицынъ умѣлъ и хотѣлъ быть диктаторомъ. Онъ и былъ дѣйствительнымъ диктаторомъ немало лѣтъ. И эта своего рода „диктатура сердца“ была очень навязчивой и нетерпимой, — фанатизмъ сердца бываетъ въ особенности пристрастенъ, и легко сочетается съ презрительной жалостливостью. Голицынъ обратился въ „универсальное христіанство“, въ религію сердечнаго воображенія и опытовъ сердца, — этимъ только онъ и дорожилъ въ христіанствѣ. Отсюда его интересъ къ сектантскимъ „обращеніямъ“ и „пробужденіямъ“, — сущность религіи именно здѣсь, казалось ему, явлена безъ напрасныхъ оболочекъ. Во „внѣшнемъ“ богопочтеніи и

въ церковности онъ цѣнилъ и понималъ только символику, только эту чувствительно-таинственную внушительность обряда. Въ этихъ предѣлахъ Голицынъ былъ вполнѣ искреннимъ и чуткимъ. Это былъ человѣкъ ищущій до конца дней своихъ. И для этого типа благочестія духъ пропаганды или прозелитизма очень характеренъ. Голицынъ нашелъ самого себя именно въ должности министра... „Сугубое министерство“ явилось вмѣстѣ съ тѣмъ новымъ звеномъ въ развитіи церковной реформы Петра Великаго, въ осуществленіи того новаго церковно-политическаго режима, который былъ заведенъ тогда. Еще раньше Голицынъ, силою личной близости и личнаго благоволенія къ нему Государя, какъ другъ и „наперсникъ Царевъ“, успѣлъ, въ должности Синодальнаго оберъ-прокурора, поставить себя въ положеніе главноначальствующаго въ „синодальномъ вѣдомствѣ“. Правда, въ отдѣльныхъ случаяхъ онъ становился на защиту Церкви отъ государственныхъ притязаній (отклоненіе мысли Сперанскаго о предоставленіи права развода свѣтской власти). Теперь, съ учрежденіемъ министерства, его явочный успѣхъ закрѣпляется всей силою регулярнаго закона. Синодъ формально вводится въ систему государственной администраціи „духовныхъ дѣлъ“, какъ особое „отдѣленіе греко-россійскаго исповѣданія“. Въ учредительномъ манифестѣ это такъ было выражено. „Само собою разумѣется, что къ оному (т. е. министерству) присовокупятся и дѣла Святѣйшаго Правительствующаго Синода съ тѣмъ, чтобы министръ духовныхъ дѣлъ и народнаго просвѣщенія находился по дѣламъ симъ въ такомъ же точно къ Синоду отношеніи, въ какомъ состоитъ министръ юстиціи къ Правительствующему Сенату, кромѣ однако же дѣлъ судныхъ“... Основное въ замыслѣ „сугубаго министерства“, какъ и во всей концепціи Священнаго Союза, это — религіозное главенство или верховенство „князя“, властвующаго и управляющаго не только „Божіей милостію“, но и Божіей властью. Какъ сказано въ „трактатѣ“ Священнаго Союза, „исповѣдуя такимъ образомъ, что Самодержецъ народа Христіанскаго, коего Они и ихъ подданные составляютъ часть, не иной подлинно есть, какъ Тотъ, Кому принадлежитъ Держава“. Интересно съ этимъ сопоставить характерный проектъ опредѣленія изъ „Уставной грамоты“ Новосильцева: „какъ Верховная глава православной греко-Россійской церкви, Государь возводитъ во всѣ достоинства духовной іерархіи“ (ст. 20)... И это былъ шагъ впередъ, дальше Петра и Ѳеофана. Петровское государство подчинило себѣ Церковь скорѣе из-внѣ, и во имя мірскаго заданія, ради „общаго блага“, вымогало терпимость къ обмірщенію жизни. При Александрѣ государство вновь сознаетъ себя священнымъ и

сакральнымъ, притязаетъ именно на религіозное главенство, навязываетъ собственную религіозную идею. Самъ обер-прокуроръ какъ бы „вступаетъ въ клиръ Церкви", въ качествѣ „мѣстоблюстителя внѣшняго епископа" (такъ привѣтсвовалъ Голицына, при его назначеніи, Филаретъ, будущій митрополитъ Московскій). И это была „великая шимера универсальнаго христіанства", по язвительному замѣчанію де-Местра. Имп. Александръ исповѣдовалъ нѣкое смѣшанное христіанство, и во имя этой „всеобщей" религіи и притязалъ властвовать и управлять. Тѣмъ самымъ и всѣмъ исповѣданіямъ въ Россійской имперіи внушалось примѣняться къ этой всеобщей идеѣ, приспособляться къ своему частичному мѣсту въ системѣ. „Сугубое министерство" должно было если и не со-единить, то объ-единить всѣ исповѣданія или „церкви" не только за общимъ дѣломъ, но и въ какомъ то единомъ вдохновеніи... Въ этомъ отношеніи очень показателенъ замыслъ храма Христа Спасителя, развернутый Витбергомъ въ очень сложный и многозначный символическій проектъ. „Не зданіе хотѣлось мнѣ воздвигнуть, но молитву Богу". Этотъ храмъ долженъ былъ быть не только православнымъ, онъ долженъ былъ воплотить и выразить „мысль всеобъемлющую". Какъ говорилъ самъ Витбергъ, „самое посвященіе его Христу показывало его принадлежность всему христіанству"... Режимъ „сугубаго министерства" былъ жестокъ и насильственъ. „Мистицизмъ" облекался при этомъ всей силою закона, со всей рѣшительностію санкцій противъ несогласныхъ или только уклончивыхъ. Въ преступленіе вмѣнялось и простое не-сочувствіе идеямъ „внутренняго христіанства", и при томъ — какъ противленіе видамъ правительства... Вотъ одна изъ статей тогдашняго цензурнаго устава. „Всякое твореніе, въ которомъ, подъ предлогомъ защиты или оправданія одной изъ церквей христіанскихъ, порицается другая, яко нарушающее союзъ любви, всѣхъ христіанъ единымъ духомъ во Христѣ связующей, подвергается запрещенію". По силѣ такой статьи оказывалось непозволительнымъ разбирать протестантскіе взгляды съ православной точки зрѣнія, — это уже бывало запрещаемо и раньше, при Петрѣ и при Биронѣ... Режимъ Священнаго Союза означалъ закрѣпощеніе совѣсти и духа. Эта была самая притязательная форма этатизма, — этатизмъ теократическій. И „сугубое министерство" слишкомъ часто оказывалось „министерствомъ затменія", какъ о немъ отзывался Карамзинъ... Но вотъ, именно въ этой очень спутанной и двусмысленной исторической обстановкѣ начинается пробужденіе... Государство стремится усилить и обострить релиіозныя потребности въ массахъ. „Стремленія князя Голицына", говорилъ о немъ еще Чистовичъ, „наклонялись къ тому, чтобы вывести русскій

народъ изъ того усыпленія и равнодушія въ дѣлѣ вѣры, какое казалось ему почти повсюднымъ, пробудить въ немъ высшіе духовные инстинкты, и чрезъ распространеніе священныхъ книгъ ввести въ него живую струю внутренняго пониманія христіанства“... „Время свободнаго существованія Библейскаго Общества“, говоритъ тотъ же историкъ, „было съ самаго начала XVIII столѣтія единственнымъ, когда свѣтское общество съ живымъ и напряженнымъ интересомъ устремилось къ религіознымъ предметамъ, выдвинуло на первый планъ интересы духовно-нравственнаго развитія народа“... Проповѣдь „внутренняго“ христіанства не проходила безслѣдно. Это былъ призывъ къ самодѣятельности, религіозной и нравственной. И во всякомъ случаѣ, это было діалектическое выравниваніе просвѣтительскаго обмірщенія предыдущаго вѣка. Тогда сознательно старались оттѣснить духовенство въ соціальные низы, растворить его въ „среднемъ родѣ людей“ (срв. обсужденіе этого вопроса въ Екатерининской комиссіи). Теперь выдвигается идеалъ ученаго и просвѣщеннаго духовенства, которому мѣсто именно на верхахъ. И въ программу новаго режима входитъ дать носителямъ религіозной идеи и вдохновенія побольше мѣста или участія во всей системѣ народно-государственной жизни. Дисциплина при Петрѣ, воспитаніе при Екатеринѣ, теперь знакомъ эпохи становится творчество... Въ тогдашнемъ мистическомъ синкретизмѣ были и римско-католическіе элементы. Ж. Де-Местръ въ извѣстномъ смыслѣ самъ принадлежалъ къ исторіи тогдашняго русскаго мистицизма... Въ молодости онъ прошелъ черезъ масонскій опытъ, въ своемъ міровоззрѣніи многимъ былъ обязанъ Сенъ-Мартену, и въ русскіе годы продолжалъ думать, что масонство не опасно для вѣры и государства, въ странахъ не-католическихъ. Очень опаснымъ считалъ онъ, напротивъ, библейское движеніе, которое онъ могъ наблюдать въ живомъ дѣйствіи именно въ Россіи. И эти впечатлѣнія сказались на его теократическомъ синтезѣ. Какъ удачно замѣтилъ Гойо, когда Де-Местръ писалъ свою книгу „О папѣ“, онъ думалъ о двухъ странахъ, о Франціи и о Россіи... Въ кругахъ русской знати его вліяніе очень чувствовалось (срв. его письма къ гр. А. К. Разумовскому, тогда министру, о народномъ образованіи)... И вообще въ первые годы новаго вѣка сильно чувствовалось вліяніе іезуитовъ. Достаточно припомнить имена аббатовъ Николя и Розавена. На короткое время іезуитамъ удалось даже достигнуть учрежденія особаго учебнаго округа для своихъ школъ въ имперіи, съ Полоцкой академіей въ качествѣ административнаго центра (1811—1820). На югѣ Одесса становится очагомъ прозелитизма, и въ ней „благородный институтъ“, вскорѣ преобразованный въ Ришельев-

скій лицей, — директоромъ быль здѣсь Николь... Однако, уже въ 1815 мъ году іезуиты были удалены изъ обѣихъ столицъ, а въ 1820-мъ и вообще изъ предѣловъ имперіи, и ихъ школы закрыты или преобразованы... Латинское вліяніе этимъ, впрочемъ, не было остановлено вполнѣ... Александровская эпоха вся въ противурѣчіяхъ, вся въ двусмысленности и двуличіи. Все двоится въ жизни и въ мысляхъ... И впервые завязывается открытый (хотя и не свободный) религіозно-общественный споръ... То было начало новой эпохи, бурной и значительной...

3. Мистическое напряженіе чувствуется въ обществѣ съ самаго начала вѣка. Оживаютъ и вновь открываются масонскія ложи. Возобновляется мистическое книгоиздательство. Это было возрожденіе Новиковскихъ традицій. Вновь выступаютъ и продолжаютъ дѣйствовать люди, сложившіеся еще тогда: Лопухинъ, З. Карнѣевъ, Кошелевъ, И. Тургеневъ, Лабзинъ... Для начала вѣка всего характернѣе дѣятельность Лабзина (1766—1825). Уже въ 1800 мъ году онъ, тогда конференц секретарь Академіи Художествъ, открываетъ въ С.Петербургѣ ложу „Умирающаго Сфинкса". Это былъ замкнутый и обособленный кружокъ розенкрейцеровъ. Самъ Лабзинъ былъ въ свое время восторженнымъ слушателемъ Шварца. При Павлѣ онъ переводилъ съ нѣмецкаго исторію Мальтійскаго ордена (совмѣстно съ А. Вахрушевымъ, изд. 1799—1801 г.г.). Теперь онъ повторяетъ московскій опытъ 80-хъ годовъ... Лабзинъ дѣйствительно сумѣлъ повторить типографическій опытъ того времени. Уже въ 1803-мъ году онъ возобновляетъ изданіе мистическихъ переводовъ, Юнга Штиллинга и Эккартсгаузена больше всего. Это были его главные авторитеты или „образцы", — и еще Бемъ и Сен-Мартенъ, отчасти же и Фенелонъ. Въ 1806-мъ году Лабзинъ предпринимаетъ изданіе „Сіонскаго Вѣстника". Въ эти годы общая политическая обстановка еще не была благопріятна для такого издательства. Лабзинъ принужденъ былъ пріостановить свой журналъ. Лабзинъ самъ указываетъ образецъ, которому слѣдовалъ, — это были „Христіанскій магазинъ" Пфеннигера и Эвальда „Christliche Monatsschrift"... Дѣйствительный размахъ мистическое книгоиздательство вообще получаетъ у насъ уже только послѣ Отечественной войны, въ связи съ дѣятельностью Библейскаго общества. „Сіонскій Вѣстникъ" возобновляется уже только въ 1817-мъ году, „по Высочайшему повелѣнію", но снова не надолго... На эти „мистическія книги" былъ тогда достаточный спросъ. Эти книги были тогда въ рукахъ у многихъ (мы можемъ о томъ судить по признаніямъ и воспоминаніямъ современниковъ. Для той эпохи характерно, что мистицизмъ становится общественнымъ теченіемъ и одно время

даже пользуется правительственной поддержкой. Создается мистическое силовое поле. И въ біографіяхъ людей того времени мы обычно встрѣчаемъ „мистическій" періодъ или хоть эпизодъ... Проповѣдь Лабзина была проста и типична. Это смѣсь квіетизма и піетизма, — проповѣдь „пробужденія" или „обращенія" прежде всего... Это былъ призывъ къ самонаблюденію и раздумью. И все вниманіе было сосредоточено именно на этомъ моментѣ „обращенія". Это былъ единственый „догматъ", который въ новомъ ученіи признавался существеннымъ. Отреченіе отъ горделиваго Разума въ богословіи приводило къ агностицизму (иногда почти что къ афазіи). Весь религіозный опытъ расплывался въ какую то зыбь плѣнительныхъ и томительныхъ переживаній. „Въ Священномъ Писаніи мы вовсе не видимъ никакихъ условій со стороны понятій о вещахъ Божественныхъ". Разуму съ его понятіями противопоставляется Откровеніе. Но не столько Откровеніе историческое или писанное, сколько „внутреннее", т. е, нѣкое „озареніе" или „иллюминація". „Священное Писаніе есть нѣмой наставникъ, указующій знаками на живого учителя, обитающаго въ сердцѣ"... Не такъ важны догматы и даже видимыя таинства, сколько именно эта жизнь сердца. Вѣдь „мнѣніями" нельзя угодить Богу. „Мы не найдемъ у Спасителя никакихъ толковъ о догматахъ, а однѣ только практическія аксіомы, поучающія, что дѣлать и чего удаляться". И потому всѣ раздѣленія между исповѣданіями отъ гордости разума. Истинная Церковь шире этихъ наружныхъ дѣленій и состоитъ изъ всѣхъ истинныхъ поклонниковъ въ духѣ, вмѣщаетъ въ себя и весь родъ человѣческій. Это истинно-вселенское или „универсальное" христіанство расплывается въ истолкованіи Лабзина въ нѣкую сверхвременную и сверх-историческую религію. Она одна и та-же у всѣхъ народовъ и во всѣ времена, и въ книгѣ Натуры и въ Писаніи, и у пророковъ, и въ мистеріяхъ и миѳахъ, и въ Евангеліи. Единая религія сердца... У каждаго есть свое тайное лѣтосчисленіе, своя эра, — отъ дня рожденія или обращенія, отъ дня рожденія или вселенія Христа въ сердце... Для всей этой мистики очень характерно рѣзкое различеніе ступеней или степеней, и эта несдержанная стремительность и торопливость въ исканіи или пріобрѣтеніи какихъ-то „высшихъ" степеней или посвященій. Только „нисшій классъ людей едва оглашенныхъ" довольствуется обрядовымъ благочестіемъ въ историческихъ церквахъ... Въ этой мистикѣ мечтательность и разсудочность странно сплетаются, есть въ ней прекраснодушное упрощеніе всѣхъ вопросовъ, чрезмѣрная прозрачность и ясность. „Его разумъ представлялъ все ясно и просто, основывалъ все на законахъ необходимости, и на законѣ соединяющемъ видимое съ невидимымъ, земное съ небеснымъ.

Итакъ, думалъ я, есть наука религіи, — это было для меня большое и важное открытіе“ (М. А. Дмитріевъ въ своихъ воспоминаніяхъ о Лабзинѣ)... О Лабзинѣ мнѣнія расходились. Многихъ привлекало и примиряло съ нимъ его рѣзкое и рѣшительное выступленіе противъ вольтеріанства и всякаго вольнодумства. Это отмѣчаетъ о немъ даже Евгеній Болховитиновъ: „многихъ отвратилъ если не отъ развращенія жизни, то отъ развращенія мыслей, бунтующихъ противъ религіи“. Филаретъ признавалъ за Лабзинымъ чистоту намѣреній. „Онъ былъ добрый человѣкъ, только съ нѣкоторыми особенностями въ мнѣніяхъ религіозныхъ“... Другіе судили о немъ гораздо рѣзче и совсѣмъ непримиримо. Иннокентій Смирновъ считалъ переводческую дѣятельность Лабзина вполнѣ вредной и опасной, и у него были единомысленники. Фотій видѣлъ въ Лабзинѣ одного изъ самыхъ главныхъ начальниковъ ересей. Дѣйствительно, Лабзинъ былъ очень нескроменъ, настойчивъ и навязчивъ въ своей пропагандѣ. Онъ не былъ терпимъ, у него былъ паѳосъ обращенія. И онъ имѣлъ успѣхъ. Въ его ложу входили, кажется, и духовныя лица (называютъ двухъ архимандритовъ, Ѳеофила и Іова). Въ ложу Лабзина входилъ и Витбергъ. Любопытно, что именно для Лабзинской ложи „Умирающаго Сфинкса“ былъ написанъ Херасковымъ извѣстный гимнъ „Коль славенъ“, этотъ типичный образецъ мистико-піетическаго стихосложенія того времени. — Другимъ очень стильнымъ представителемъ тогдашнихъ „мистическихъ“ настроеній былъ Сперанскій (1772—1834). Какъ и Лабзинъ, это былъ въ сущности человѣкъ еще предыдущаго вѣка. Оптимистъ и резонеръ Просвѣтительной эпохи въ немъ чувствуется очень остро. Современниковъ Сперанскій удивлялъ и даже пугалъ своей крайней отъ всего отвлеченностью. Онъ былъ силенъ и смѣлъ только въ элементѣ отвлеченныхъ построеній, схемъ и формъ,—а въ жизни сразу уставалъ и терялся, не всегда умѣлъ соблюсти даже нравственный декорумъ. Отъ своей природной разсудочности Сперанскій не только не освободился чрезъ многолѣтнее чтеніе мистическихъ и аскетическихъ книгъ, но въ этомъ искусѣ медитацій его мысль стала еще суше, хотя бы и тверже. Онъ достигъ не столько безстрастія, сколько безчувствія. Въ этой разсудочности вся сила Сперанскаго, и въ ней же его немочь. Онъ сталъ неподражаемымъ кодификаторомъ и систематикомъ, онъ могъ быть безстрашнымъ реформаторомъ. Но его мысли не живутъ. Они часто бываютъ яркими, но остаются и тогда ледяными. И всегда есть что то нестерпимо риторическое во всѣхъ его дѣлахъ и рѣчахъ. Въ его ясности и прозрачности было что то оскорбительное, потому его никто не любилъ, да и самъ онъ врядъ ли кого любилъ. Это былъ очень умышленный и надуманный чело-

вѣкъ. Онъ слишкомъ любилъ симметрію, вѣрилъ во всемогущество уставовъ и во всесиліе формъ (въ этой оцѣнкѣ сходятся Филаретъ и Ник. И. Тургеневъ). При всей смѣлости своего логическаго проектированія Сперанскій самостоятельныхъ идей не имѣлъ. Его ясный умъ не былъ глубокимъ. Его міровоззрѣніе было какимъ то беззвучнымъ, вялымъ, въ немъ не хватаетъ именно мужества или живости. Самое страданіе онъ воспринимаетъ какъ то мечтательно... Сперанскій не былъ мыслителемъ... И тѣмъ характернѣе, что человѣкъ такого типа и стиля былъ увлеченъ и вовлеченъ въ мистическій водоворотъ... Сперанскій былъ изъ духовнаго званія, прошелъ обычный курсъ духовной школы, потомъ былъ учителемъ и даже префектомъ въ той-же Александроневской главной семинаріи, гдѣ учился. Но богословіемъ заинтересовался онъ только позже. Около 1804-го года онъ сближается съ И. В. Лопухинымъ и подъ его руководствомъ вдается въ мистическое чтеніе. Въ эти годы онъ читаетъ всего больше „теософическія" книги, — Бема, Сен-Мартена, Сведенборга. Только позже, уже въ ссылкѣ, въ Перми и въ Великопольи, переходитъ онъ къ „мистическому богословію", т. е. къ квіетической мистикѣ, отчасти и къ отцамъ, переводитъ книгу „О Подражаніи". Въ то-же время онъ учится по-еврейски, чтобы читать Библію по-еврейски, — еще позже начинаетъ учиться по-нѣмецки, уже въ Пензѣ... Для Сперанскаго очень характерно типическое тогда различеніе „внѣшняго" и „внутренняго", скорѣе даже разрывъ между ними. Къ исторіи Сперанскій былъ болѣе, чѣмъ равнодушенъ, объ „историческомъ" и „внѣшнемъ" христіанствѣ отзывался непріязненно и рѣзко: „сіе обезображенное христіанство, покрытое всѣми цвѣтами чувственнаго міра". Своему школьному другу, П. А. Словцову, онъ писалъ однажды: „искать въ Св. Писаніи нашихъ безплодныхъ и пустыхъ историческихъ истинъ и суесловнаго порядка нашей бѣдной пятичувственной логики, это значитъ ребячиться, забавлять себя бездѣлками учености или литературы". Библія для Сперанскаго была книгой притчъ и таинственныхъ символовъ, книга скорѣе миѳическая или „ѳеоретическая", чѣмъ историческая. Такое воспріятіе Библіи очень характерно для всего тогдашняго мистицизма и піетизма вообще. У Сперанскаго удивляетъ его разсудочное визіонерство, игра схемъ, даже не образовъ. Любопытно, что къ Юнгъ Штиллингу и къ апокалиптикѣ вообще Сперанскій относился сдержанно, — въ апокалиптикѣ для него было слишкомъ много жизни и исторіи... Сперанскій былъ масономъ. Но онъ примкнулъ не къ розенкрейцерамъ, а къ „сціентической" системѣ Феслера. Де Местръ считалъ Сперанскаго „почитателемъ Канта", безъ достаточныхъ къ тому основаній... Вызовъ Фесслера

очень характеренъ. Видный масонскій дѣятель, реформаторъ нѣмецкаго масонства на болѣе раціоналистическихъ и критическихъ основаніяхъ, онъ былъ вызванъ Сперанскимъ для занятія каѳедры во вновь тогда открытой С.Петербургской духовной академіи. Сперанскій подчеркивалъ впослѣдствіи что Фесслеръ былъ вызванъ „по особому Высочайшему повелѣнію". Вызванъ онъ былъ на каѳедру еврейскаго языка, который и преподавалъ раньше во Львовѣ (тамъ его слушалъ Лодій, который и указалъ на него Сперанскому). Но съ прибытіемъ его Сперанскій открылъ въ немъ отличныя свѣдѣнія философскія, и кромѣ еврейскаго языка ему была ввѣрена и каѳедра философская, „протекторомъ" которой считался Сперанскій... Даже старый и оффиціальный біографъ Сперанскаго, баронъ Корфъ, догадывался, что были и скрытые виды въ вызовѣ Фесслера. Съ тѣхъ поръ стали доступны очень интересныя замѣтки Гауеншильда, служившаго одно время при Сперанскомъ въ Комиссіи законовъ. Гауеншильдъ разсказываетъ о масонской ложѣ, учрежденной Фесслеромъ въ Петербургѣ, куда входилъ и Сперанскій,— собиралась она въ домѣ извѣстнаго барона Розенкампфа. „Предполагалось основать масонскую ложу съ филіальными ложами по всей Россійской имперіи, въ которую были бы обязаны поступать наиболѣе способные изъ духовныхъ лицъ всѣхъ состояній. Духовные братья были бы обязаны писать статьи по извѣстнымъ гуманитарнымъ вопросамъ, говорить проповѣди и т. д, и эти бумаги должны были затѣмъ препровождаться въ главную ложу"... Гауеншильдъ припоминаетъ, что при первомъ же съ нимъ свиданіи Сперанскій заговорилъ о „преобразованіи русскаго духовенства"... Можно думать, что именно съ этимъ умысломъ и былъ призванъ Фесслеръ и введенъ въ Академію... Фесслеръ былъ вольнодумцемъ, не мистикомъ. Онъ примыкалъ къ идеямъ Лессинга и Фихте, задачу истиннаго масона онъ полагалъ въ созиданіи новой гражданственности, въ перевоспитаніи гражданъ для наступающаго вѣка Астреи. Московскіе розенкрейцеры встрѣтили вѣсть о Фесслерѣ съ негодованіемъ и страхомъ: „ибо это подкрадывающійся врагъ, отвергающій божество Іисуса Христа, а признающій его только великимъ мужемъ" (отзывъ Поздѣева въ письмѣ къ гр. А. К. Разумовскому). Враждебно его встрѣтили и въ Петербургѣ. Однако, и въ его ложу вошли видные люди, — С. С. Уваровъ, А. И. Тургеневъ, рядъ карпато-россовъ изъ Комиссіи законовъ — Лодій, Балудьянскій, Орлай, лейб-медикъ Стоффрегенъ, извѣстный врачъ Е. Е. Эллизенъ, филантропъ Поміанъ Пезаровіусъ, основатель „Русскаго Инвалида" и Александровскаго Комитета о раненыхъ... Въ Академіи Фесслеръ преподавалъ недолго, — скоро былъ обнаруженъ

его соцініанскій образъ мысли. Конспекты его предположеннаго курса были найдены „темными“. И вскорѣ Фесслеръ былъ перемѣщенъ на службу „корреспондентомъ“ въ Комиссію законовъ, а вслѣдъ затѣмъ Сперанскій, защищавшій и его, и его конспекты, и бывшій до тѣхъ поръ самымъ дѣятельнымъ членомъ „Комиссіи духовныхъ училищъ“, вовсе пересталъ приходить на собранія, и даже просилъ его уволить. Это было въ 1810-мъ году. Въ 1811-мъ году Фесслеръ долженъ былъ уѣхать въ Поволжье, къ тамошнимъ гернгутерамъ. Въ 1818-мъ онъ снова вернулся въ Петербургъ въ должности лютеранскаго генерал-супер-интендента, и пользовался здѣсь благосклонностью князя Голицына... Этотъ эпизодъ очень характеренъ для тогдашнихъ смутныхъ лѣтъ, — такъ ясно сказывается здѣсь вся сбивчивость и двусмысленность религіозныхъ представленій.

4. Въ первые же годы Алаксандровскаго царствованія было начато преобразованіе духовныхъ школъ. Это было связано и съ общимъ переустройствомъ всей школьной системы, съ открытіемъ новаго вѣдомства или министерства „народнаго просвѣщенія“ (въ 1802 г.); и въ 1804-мъ году, 5 ноября, было распубликовано и введено въ дѣйствіе новое „учрежденіе“ Университетовъ и прочихъ гражданскихъ училищъ. Первое „предначертаніе“ новаго устройства духовныхъ училищъ было составлено въ 1805-мъ году Евгеніемъ Болховитиновымъ (1767—1837), тогда викарнымъ епископомъ Старорусскимъ (въ 1822 г. митрополитъ Кіевскій). Ему были переданы и отзывы, полученныя съ мѣстъ на вопросъ о желательныхъ усовершеніяхъ. Вполнѣ отрицательно къ самой мысли о преобразованіи отнесся, кажется, только Платонъ Московскій. Впрочемъ, и никто изъ спрошенныхъ преосвященныхъ не предложилъ большаго, чѣмъ только отдѣльныя поправки и измѣненія въ предѣлахъ привычнаго порядка. Единственнымъ исключеніемъ было мнѣніе московскаго викарія Августина (Виноградскаго), епископа Дмитровскаго, который предлагалъ раздѣлить ступени преподаванія и построить Академію, какъ школу однихъ только „вышнихъ наукъ“, хотя и не телько богословскихъ. Онъ же предлагалъ перенести Московскую академію въ Троицкую лавру... И самъ Евгеній былъ очень нетребователенъ въ своихъ предложеніяхъ. Онъ предлагалъ освѣжить программу, ослабить засиліе латыни въ преподаваніи, оставивъ ее только для богословія и философіи („да и оныя лучше преподавать съ переводомъ, какъ у насъ всегда и поступали“). Въ томъ же смыслѣ высказывалось тогда и правленіе Невской академіи... Евгеній внесъ въ свое начертаніе только одну интересную подробность, — впрочемъ, тоже скорѣе въ старомъ вкусѣ. Онъ предложилъ образовать въ окружныхъ Академіяхъ особое

ученое (точнѣе, учено-административное) отдѣленіе, или „ученое общество“, съ довольно смѣшанными обязанностями и компетенціей, — „поощрять богословскую ученость“, издавать и цензуровать книги, слѣдить за прочими духовными школами, заботиться объ учебныхъ пособіяхъ. Эта мысль перешла и въ позднѣйшій проектъ (срв. уставъ Московскаго общества исторіи и древностей Россійскихъ, открытаго именно въ 1804-мъ году)... Евгеній былъ и остался вполнѣ человѣкомъ предыдущаго вѣка. По личнымъ вкусамъ это былъ человѣкъ мірской. Онъ и не скрывалъ, что монашество принялъ ради служебнаго движенія, и постригъ свой описывалъ (правда, въ дружескихъ письмахъ) съ какой-то неопрятной развязностью („монахи, какъ пауки, опутали меня въ черную рясу, мантію и клобукъ“)... Евгеній учился въ свое время въ Москвѣ, былъ отчасти связанъ тогда и съ „Дружескимъ обществомъ“, — во всякомъ случаѣ, лекціи Штадена онъ предпочиталъ урокамъ Академіи. Богословіемъ и тогда онъ мало интересовался, — его предметъ была исторія. Въ исторіи онъ оставался тоже только собирателемъ, — „умъ регистратурный“, по отзыву Иннокентія Борисова; „статистикъ исторіи“, назвалъ его Погодинъ; „въ Евгеніи сколько изумляетъ собою обширность свѣдѣній, столько же поражаетъ бездѣйствіе размышляющей силы“, замѣчаетъ Филаретъ Черниговскій... Евгеній не былъ силенъ даже въ критикѣ. Онъ не пошелъ дальше любознательности, — онъ былъ антикваръ и библіографъ. И въ этихъ областяхъ у него много безспорныхъ заслугъ, но не въ исторіи богословія. Не случайно впослѣдствіи Евгеній оказался въ рядахъ ревнителей „обратнаго хода“. Богословія онъ не любилъ и богословскихъ интересовъ у студентовъ Кіевской академіи, въ бытность тамъ митрополитомъ, не поощрялъ. Онъ считалъ болѣе надежнымъ отвлечь лучшія силы въ архивную работу и въ библіографію. Въ свое время онъ увлекался новой литературой, читалъ Шефтсбери, Дидро и Даламбера, Руссо, любилъ Расина и Вольтеровы трагедіи, любилъ трагательные романы и чувствительныя повѣсти, самъ переводилъ Попа. Но къ философіи всегда относился съ враждебной сдержанностію... Понятно, что онъ не могъ быть достаточно подвиженъ и изобрѣтателенъ въ своихъ преобразовательныхъ „предначертаніяхъ“. Въ дальнѣйшей работѣ по переустройству школьнаго дѣла Евгеній уже не участвовалъ... Въ 1807-мъ году, ноября 29, былъ образованъ, по Высочайшему повелѣнію, особый „Комитетъ о усовершеніи духовныхъ училищъ“. Въ него вошли митр. Амвросій (Подобѣдовъ), епископъ Ѳеофилактъ (тогда Калужскій), князь А. Н. Голицынъ, Сперанскій, и два протоіерея, государевъ духовникъ и военный оберъ-священникъ. Рѣшающую и руководя-

щую роль въ этомъ Комитетѣ сыгралъ именно Сперанскій... Комитетъ закончилъ свои работы очень скоро, — уже черезъ полгода общій планъ реформъ получилъ Высочайшее утвержденіе, подъ именемъ „Начертанія правилъ о образованіи духовныхъ училищъ". 26 іюня 1808-го года Комитетъ былъ распущенъ и учреждена была, въ прежнемъ составѣ, уже постоянная „Комиссія духовныхъ училищъ", высшій и почти независимый главный органъ духовно-школьнаго управленія... Въ этой стремительности уже чувствуется настойчивость Сперанскаго. Его вліяніе такъ явно въ систематическомъ размахѣ и строгой геометричности всего плана духовно-школьной сѣти... Вводится система ступеней и онѣ обособляются въ раздѣльныя учебныя заведенія. Это было прямой противоположностью старому порядку. Ступеней различено было четыре, — считая снизу: приходскія училища, уѣздныя училища, (епархіальныя) семинаріи, академіи, — за одно изъ основаній дѣленія взятъ здѣсь территоріальный признакъ. Послѣдовательныя ступени сомкнуты въ единство отношеніемъ подчиненія. Вся школьная сѣть раздѣлена была на округа съ Академіей во главѣ или въ центрѣ. Такимъ образомъ мѣстныя учебныя заведенія высвобождались отъ мѣстной власти... Весь этотъ планъ очень напоминаетъ общую систему „народнаго просвѣщенія" по уставу 1803—1804 года. И всего вѣрнѣе, что въ образецъ была принята Наполеоновская реформа (организація Université de France, — законъ 10 марта 1806 г.). Это очень подходитъ ко вкусамъ Сперанскаго (срв. впрочемъ объ академическихъ округахъ уже и въ „предначертаніи" Евгенія)... Прежде всего, нужно было обосновать независимое существованіе второй и параллельной сѣти школъ. Главный доводъ былъ взятъ отъ особой цѣли духовныхъ училищъ. Самый „родъ просвѣщенія" въ соотвѣтствіи съ иной цѣлію здѣсь особый. Эта школа должна готовить на служеніе Церкви, а не государству. Практически не меньшую убѣдительность имѣлъ уже самый фактъ долголѣтняго существованія очень развитой духовно-школьной сѣти, тогда какъ гражданскія училища еще только предстояло заводить вновь... Одна неожиданная оговорка была сдѣлана уже въ первоначальномъ „Начертаніи" — семинаріи должны подготовлять не только къ священству, но и для медико-хирургической академіи (если бы то понадобилось)... „Цѣль просвѣщенія духовенства есть безъ сомнѣнія твердое и основательное изученіе Религіи. Къ познанію Религіи, основанной въ догматахъ ея на Св. Писаніи и преданіяхъ древнихъ, нужно знать самые сіи древніе источники и части наукъ, непосредственно къ нимъ принадлежащія. Части сіи суть: изученіе древнихъ языковъ, и наипаче греческаго и латинскаго, основательное познаніе языка славянскаго и славяно-россійскаго, познаніе

древней исторіи и особливо священной и церковной, познаніе лучшихъ образцовъ духовной словесности, и наконецъ ученіе богословское во всѣхъ его отдѣленіяхъ. Изъ сего открывается, что главною цѣлію духовнаго просвѣщенія должна быть ученость (eruditio), собственно такъ называемая. Сіе есть первое начало, на коемъ должны быть основаны Духовныя училища"... Высшія ступени старой школы превращались въ отдѣльную среднюю школу, подъ именемъ семинарій. Курсъ семинарскій распадался на три двух годичныхъ класса или „отдѣленія", — нисшее словесное, среднее философское, высшее богословское. Программа восполнялась введеніемъ наукъ историческихъ и математическихъ... Академія надстраивалась надъ всей старой системой совсѣмъ заново. По новому плану Академія есть очень сложное учрежденіе. Во-первыхъ — высшая школа. Во-вторыхъ — ученая корпорація или коллегія, — для этой задачи организовывалась особая „Конференція" съ участіемъ внѣшнихъ членовъ, изъ числа любителей и покровителей просвѣщенія. Въ-третьихъ — административный центръ, и для цѣлаго учебнаго округа (Правленіе, внутреннее и внѣшнее)... Высшая школа теперь впервые выдѣляется въ самостоятельную учебную единицу. „По раздѣленію сему Духовныя академіи, не препинаясь въ поприщѣ, имъ предназначенномъ, первоначальнымъ и такъ сказать стихійнымъ обученіемъ наукъ грамматическихъ и историческихъ, займутъ въ наукахъ философскихъ и богословскихъ пространство, имъ приличное, и станутъ на чредѣ просвѣщенія, высшему духовному образованію свойственной". Въ составленномъ затѣмъ уставѣ въ связи съ этимъ было увеличено число преподавателей: по штату положено было 6 профессоровъ и къ нимъ 12 баккалавровъ... Комитетъ разработалъ только планъ преобразованія, установилъ для него принципы и заданія. Вновь учрежденная Комиссія прежде всего и должна была разработать Уставъ. Въ работахъ комиссіи духовныхъ училищъ дѣйствительное участіе Сперанскій принималъ недолго; за это время онъ успѣлъ обработать только часть Академическаго устава, раздѣлъ объ ея учебной организаціи и управленіи. Очень скоро онъ отстранился отъ работы въ Комиссіи. Академическій Уставъ былъ доконченъ и разработанъ Ѳеофилактомъ, человѣкомъ умнымъ и вліятельнымъ (и „не по сану отважнымъ", какъ отозвался о немъ Платонъ), — онъ внесъ въ работу Комиссіи свою жизненную опытность, но вмѣстѣ и не очень строгій, скорѣе свѣтскій духъ. Отчасти онъ напоминаетъ Евгенія, только его увлекала не исторія, а краснорѣчіе и эстетика, въ духѣ того-же предыдущаго вѣка... Уставъ Академій былъ принятъ, какъ пробный, и съ 1809-го года введенъ для испытанія въ С. Петер-

бургской Академіи. Одна только Академія и была открыта въ первую очередь. Еще Сперанскій замѣтилъ: „сколь тщательно собираемы и соображаемы были всѣ предметы къ дѣлу сему принадлежащіе, но одинъ опытъ можетъ положить на нихъ печать достовѣрности". На основаніи опыта перваго курса С. Петербургской Академіи (1809—1814) и замѣчаній ея тогдашняго ректора Филарета пробный Уставъ былъ еще разъ исправленъ, въ 1814-мъ году утвержденъ и распубликованъ, и тогда же введенъ для второй, въ этомъ году открытой Академіи, Московской, помѣщенной теперь въ Лаврѣ. Кіевская Академія была открыта еще позже, только въ 1819-мъ году. Открытіе Казанской Академіи задержалось еще больше, она была открыта уже только въ 1842-мъ году. Главная причина такого постепеннаго устроенія Академическихъ центровъ была въ недостаткѣ учителей и профессоровъ. Предупрежденіе Платона сбывалось, — людей не хватало. Учившіе въ дореформенной школѣ въ рѣдкихъ случаяхъ могли быть употреблены для новыхъ: учить приходилось тому, чему сами не учились, — въ Кіевѣ и въ Казани подходящихъ лицъ вообще не нашли... При всѣхъ своихъ невязкахъ и пробѣлахъ новый Академическій Уставъ былъ несомнѣннымъ успѣхомъ Вмѣсто служилой идеологіи XVIII-го вѣка вся система построена теперь на подлинной педагогической основѣ. И задача преподаванія опредѣляется теперь не въ томъ, чтобы сообщить учащимся и заставить ихъ запомнить или усвоить опредѣленный объемъ свѣдѣній или познаній. „Добрая метода ученіи заключается въ томъ, чтобы способствовать къ раскрытію собственныхъ силъ и дѣятельности разума воспитанниковъ: а посему пространныя изъясненія, гдѣ профессоры тщатся болѣе показать свой умъ, нежели возбуждать умъ слушателей, доброй методѣ противны. По сей же самой причинѣ противно доброй методѣ диктованіе уроковъ въ классѣ". Поэтому новый уставъ особое значеніе придавалъ частымъ сочиненіямъ и вообще письменнымъ упражненіямъ учащихся, на всѣхъ ступеняхъ учебнаго плана. Вмѣстѣ съ тѣмъ поощрялось возможно обильное чтеніе внѣ-учебныхъ источниковъ. Отъ этого постулата приходилось отступать довольно часто — въ виду недостаточности книгъ и учебныхъ пособій. Это былъ общій и самый худшій изъянъ новаго устава, — законодатель не посчитался въ достаточной мѣрѣ съ состояніемъ средствъ, наличныхъ для воплощенія его идеала... Очень важно было и то, что принципіально было осуждено засиліе латыни. „Введеніе въ училищахъ латинской словесности, хотя въ нѣкоторомъ отношеніи принесло имъ великую пользу, но исключительное въ ней упражненіе было причиною того, что во многихъ изъ нихъ ученіе письменъ словенскихъ и еллинскихъ, толико для

Церкви нашей необходимыхъ, мало по малу ослабѣвало". Впрочемъ, латинскій все еще оставался языкомъ преподаванія, переходить на русскій дерзали немногіе и позже. Греческій оставался только предметомъ преподаванія въ ряду многихъ... „Классическія книги" еще долгое время по-необходимости оставались прежнія, а изъ вновь составленныхъ не всѣ бывали лучше бывшихъ. Между тѣмъ, новый Уставъ безстрашно требовалъ, чтобы преподаватели и учебники „всегда держались на одной линіи съ послѣдними открытіями и успѣхами каждой науки"... Кромѣ этихъ трудностей встрѣтились сразу и другія. Въ 1809-мъ году была открыта по новому уставу С.Петербургская Академія и исторія перваго въ ней академическаго курса (1809—1814) была жизненнымъ комментаріемъ въ отвлеченной программѣ преобразователей... „То была особая милость Провидѣнія, что первый курсъ академіи окончился благополучно", говорилъ впослѣдствіи Филаретъ, ректоръ съ 1812 г. Онъ имѣлъ въ виду дѣло Фесслера, больше всего. Фесслеръ (1756—1839) преподавалъ въ Академіи достаточно, чтобы произвести впечатлѣніе и завязать связи, тѣмъ болѣе, что былъ онъ ораторъ вдохновенный и умѣлый, говорилъ „языкомъ пламеннаго, восторженнаго одушевленія", вводилъ студентовъ въ таинства современной нѣмецкой философіи, проповѣдовалъ „о блаженномъ ясновидѣніи истины чрезъ внутреннее око ума". Въ своихъ позднѣйшихъ воспоминаніяхъ Фесслеръ причисляетъ самъ къ своему кругу изъ своихъ академическихъ слушателей Павскаго (связь уже и по еврейскому языку) и Иродіона Вѣтринскаго... „Фесслеръ прельщалъ студентовъ ученостію", вспоминалъ Филаретъ; „но должно почитать благодѣяніемъ Провидѣнія, что вскорѣ, по случаю нѣкоторыхъ распрей и запутанностей, удаленъ отъ академіи, потому что, какъ дознано послѣ, былъ человѣкъ опаснаго образа мыслей"... Не менѣе опаснымъ было и мистическое вѣяніе или повѣтріе... Латинскій плѣнъ могъ смѣниться нѣмецкимъ или даже англійскимъ, вмѣсто схоластики угрожало теперь засиліе нѣмецкой философіи и піетизма. Тѣнь нѣмецкой учености съ этихъ поръ надолго ложится на русское богословіе, къ соблазну многихъ. Тѣмъ не менѣе, духовно-школьная реформа этихъ смутныхъ лѣтъ внесла подлинное оживленіе въ богословскую работу. Начинается творческое безпокойство и возбужденіе. Болѣзнь была къ жизни и росту, не къ смерти или вырожденію,—хотя и было то дѣйствительная болѣзнь, и изъ опасныхъ... Но среди крайностей мистическихъ и философскихъ увлеченій, съ одной стороны, и опасеній или подозрѣній, съ другой, постепенно обозначается узкій и горный путь церковнаго богословія... То было время споровъ, столкновеній, борьбы. И борьбы

за богословіе, — противъ тѣхъ, кто его боялся и не любилъ, кто боялся мысли и творчества... Первое дѣйствіе этой борьбы былъ споръ о русской Библіи...

5. Второе десятилѣтіе новаго вѣка въ Россіи все проходитъ подъ знакомъ Библейскаго общества... Это былъ какъ бы автономный отдѣлъ незадолго до того составившагося British and Foreign Bible Society (открыто въ 1804-мъ году). И открыто Россійское Библейское общество было подъ внушеніемъ и съ дѣятельнымъ соучастіемъ агентовъ Британскаго. Замыселъ и идеологія были восприняты вполнѣ... Уставъ былъ утвержденъ 6-го декабря 1812-го года, первое общее собраніе произошло 11-го января 1813-го, и на немъ предсѣдателемъ былъ избранъ кн. Голицынъ, тогда уже Синодальный оберъ-прокуроръ, а позже и Министръ „сугубаго министерства". Практически, Библейское общество и превратилось во второй и не столь оффиціальцый ликъ вѣдомства духовныхъ дѣлъ, стало нѣкимъ двойникомъ „сугубаго министерства"... Общество было открыто подъ именемъ С.Петербургскаго, въ сентябрѣ 1814 г. переименовано Россійскимъ... Сперва задача Общества была ограничена распространеніемъ Библіи среди иностранцевъ и инославныхъ, „оставляя неприкосновеннымъ изданіе книгъ Св. Писанія на славянскомъ языкѣ для исповѣдующихъ греко-россійскую вѣру, принадлежащее въ особенности и исключительно вѣдомству Святѣйшаго Синода". Но уже въ 1814-мъ году Общество приняло на себя изданіе и распространеніе и славянской Библіи, особо и Новаго Завѣта. Одновременно въ составъ совѣта Общества, гдѣ до того участвовали только свѣтскія лица, были введены, въ званіи вице-президентовъ и директоровъ, іерархи и другія духовныя персоны, православные и инославные (даже Римско-католическій митрополитъ Сестренцевичъ). Въ началѣ 1816-го года было рѣшено изданіе русской Библіи... Первая задача Библейскихъ обществъ, Россійскаго и Британскаго равнымъ образомъ, полагалась въ томъ, чтобы „приводить въ большее употребленіе" Слово Божіе, хотя бы и въ прежнихъ или чужихъ изданіяхъ, съ тѣмъ, чтобы каждый самъ смогъ *испытать* спасительное его воздѣйствіе, и въ этомъ непосредственномъ воспріятіи познать Бога, „какъ открываетъ Его священное Писаніе". Съ этимъ и было связано твердое правило издавать священныя книги „безъ всякихъ на оныя примѣчаній и поясненій", чтобы не заслонить человѣческимъ толкованіемъ, всегда по необходимости частичнымъ, универсальной многозначности самого Божественнаго Слова, неисчерпаемаго и безпредѣльнаго. За этимъ стояла та-же теорія о „нѣмыхъ" знакахъ и о „живомъ Учителѣ, обитающемъ въ сердцѣ". Въ „библейской" идеологіи всего рѣзче сказыва-

лось тогда вліяніе „общества друзей“ (Society of friends), т. е. квекеровъ. Общеніе русскихъ библейскихъ дѣятелей съ англійскими въ эти первые годы было очень тѣснымъ и живымъ. Особо нужно отмѣтить миссіонерскія поѣздки англійскихъ миссіонеровъ въ области некрещеныхъ инородцевъ (срв. англійскую миссію за Байкаломъ для обращенія бурятъ, или шотландскую миссіонерскую колонію въ Каррасѣ, на Кавказской линіи, отъ Эдинбургскаго общества миссіонеровъ). Дѣятельность Общества развивалась очень быстро и съ большимъ успѣхомъ, по всей Имперіи сразу же раскинулась сѣть отдѣленій. За первые десять лѣтъ работы было издано (и пріобрѣтено) книгъ на 43-хъ языкахъ и нарѣчіяхъ въ общемъ количествѣ 704.831 экземпляра. Этотъ успѣхъ, впрочемъ, всего больше зависѣлъ отъ правительственной поддержки и даже инициативы. Россійское Библейское общество, въ отличіе отъ Британскаго, вовсе не было общественнымъ начинаніемъ, и держалось совсѣмъ не общественнымъ сочувствіемъ или вниманіемъ. Успѣхъ создавался именно административнымъ внушеніемъ или приказомъ, „благовѣстіе“ слишкомъ часто передавалось точно по командѣ. „Во всѣхъ обнаружилась ревность къ Слову Божію и стремленіе просвѣщать сѣдящихъ въ сѣни смертной. Губернаторы начали говорить рѣчи, совершенно похожія на проповѣди; городничіе и градскіе головы, капитан-исправники съ успѣхомъ распространяли Свящ. Писаніе и доносили о томъ по начальству въ благочестивыхъ письмахъ, переполненныхъ текстами“... Во всемъ этомъ было много показной казенщины, казенной шумихи (своего рода „Потемкинскія деревни“). Библейское Общество практически превращалось въ особое „вѣдомство“, и вырабывалось особое вѣдомственно-библейское лицемѣріе, достаточно слащавое и непріятное. Однако, не слѣдуетъ и преувеличивать эти темныя стороны. Созидательныя послѣдствія библейской работы не менѣе очевидны и достовѣрны. И съ Библейскимъ обществомъ былъ сразу же связанъ рядъ другихъ „человѣколюбивыхъ“ начинаній, отчасти тоже англійскаго образца, но тѣмъ не менѣе живыхъ и нужныхъ. Особаго упоминанія требуетъ издательская дѣятельность княгини С. С. Мещерской, обычно переводившей или приспособлявшей для народнаго чтенія брошюры или памфлеты, изданныя т. наз. Religious-Tract-Society, основаннаго въ 1799-мъ году (т. наз. „Мейеровскія“ брошюры, отъ имени книгопродавца Мейера, бывшаго и корресподентомъ Британскаго Библейскаго общества въ С. Петербургѣ). Можно спорить о степени доступности и пригодности этихъ брошюръ, „сочиненныхъ нѣкоторою благочестивой дамою“, для „простого народа“ (впрочемъ было издано и кое-что оригинальное — вы-

борки изъ Св. Тихона и изъ проповѣдей митр. Михаила). Но принципіальную важность этого начинанія врядъ ли можно оспаривать. То же приходится сказать и о заведеніи школъ по „Ланкастерской“ системѣ. Еще важнѣе было заведеніе „Императорскаго человѣколюбиваго Общества“, работа въ тюрьмахъ (срв, дѣятельность В. Веннинга, члена Лондонскаго общества попеченія о тюрьмахъ, основавшаго подобное общество и въ С. Петербургѣ, въ 1819 г.)... Все это было проявленіемъ одного и того же англійскаго вліянія. И эта волна англо-саксонской Non conformity сливалась съ волной нѣмецкаго піетизма и стараго масонскаго мистицизма. Изъ прежнихъ масонскихъ дѣятелей въ Библейскомъ Обществѣ усердно участвовали Кошелевъ, З. Карнѣевъ, Лабзинъ, Лѣнивцевъ. Въ Московскомъ отдѣлѣ къ этой группѣ принадлежалъ Бантышъ-Каменскій, этотъ „бѣлый монахъ, свѣтскій архіерей“, какъ его остроумно опредѣляетъ Вигель. Можетъ быть, такое опредѣленіе еще больше подходитъ къ самому князю Голицыну, который и самъ себя чувствовалъ именно нѣкимъ „свѣтскимъ архіереемъ“, тѣмъ болѣе значительнымъ отъ того. Издательская дѣятельность Лабзина была, во всякомъ случаѣ, согласована съ работами Библейскаго общества, — и его изданія распространялись обычно именно черезъ налаженный аппаратъ Библейскаго общества, такъ что легко и естественно могли быть приняты въ качествѣ рекомендуемаго отъ самого Общества комментарія къ его собственнымъ изданіямъ. Разсылка этихъ книгъ облегчалась и тѣмъ, что въ Почтовомъ департаментѣ главноначальствовалъ также Президентъ Библейскаго общества и Министръ „сугубаго“ вѣдомства, а среди чиновниковъ почтоваго вѣдомства рѣдкій не былъ включенъ или хоть вписанъ въ какую нибудь ложу или отдѣлъ. Эго изданіе „мистическихъ“ книгъ видными членами Библейскаго общества ложилось роковою тѣнью и на самое библейское дѣло. Не безъ поводовъ Библейское Общество могло представляться учрежденіемъ двусмысленнымъ. Въ составѣ Общества, и при томъ въ положеніяхъ или роляхъ руководящихъ и отвѣтственныхъ, было слишкомъ много людей крайняго образа мыслей, которые даже и не скрывали своихъ надеждъ и намѣреній. По уставу и по замыслу Библейское Общество должно было быть всеконфессіональнымъ, такъ чтобы всѣ „конфессіи“ были въ немъ представлены, какъ равно владѣющія святынею Слова Божія. На дѣлѣ самое Библейскоее Общество становилось какой то новой конфессіей или сектою, по крайней мѣрѣ — психологически, съ особой кружковой, эсотерической и экзальтированной психологіей. Стурдза не безъ основанія говорилъ о нѣкоей „англо-русской сектѣ“ (la secte anglo russe) и называлъ Библейское общество „экзотическимъ“... Мно-

гіе видные члены Библейскаго общества участвовали въ кружкѣ или „духовномъ союзѣ“ Татариновой, въ частности В. М. Поповъ, секретарь Библейскаго Общества... Вѣротерпимость и все-конфессіональность слишкомъ часто обертывались покровительствомъ сектантамъ (особенно духоборамъ и молоканамъ, даже и скопцамъ, — въ этой средѣ хорошо расходились „мистическія“ книги, особенно Юнгъ-Штиллингъ и Эккартсгаузенъ; срв библейскую секту „духоносцевъ“, основанную на Дону Котельниковымъ). И, во всякомъ случаѣ, слишкомъ часто тогда декламировали противъ „наружной церковности“, въ надеждѣ сорвать эти „обветшавшія пелены“ съ истиннаго и внутренняго христіанства. У Юнга-Штиллинга можно было прочитать и о „тьмѣ нелѣпостей и суевѣрій, называемыхъ Греко-Католическимъ Восточнымъ исповѣданіемъ“, которую подобаетъ разогнать „свѣтомъ Божественной книги“ . . Уже одна эта административная навязчивость библейскихъ предпріятій не могла не раздражать. Свободное обсужденіе Библейскаго дѣла не входило въ виды тогдашняго правительства. И оно само было виновато, если у многихъ создавалось впечатлѣніе, будто подъ покровомъ санкцій, административныхъ, цензурныхъ и полицейскихъ, правительствомъ подготовляется какой-то сверх-конфессіональный переворотъ, на который согласіе будетъ такъ же вымогаться и вынуждаться. Рѣдкія попытки критически высказаться встрѣчали столь бурное противодѣйствіе властей, что подозрѣнія могли только сгущаться... Въ этомъ отношеніи особенно характерно дѣло Иннокентія Смирнова (1784—1819), тогда архимандрита и ректора С. Петербургской семинаріи. Иннокентій съ 1815 го года былъ членомъ и директоромъ Библейскаго общества, принималъ участіе въ переводческомъ комитетѣ; и даже въ Пензѣ, уже послѣ высылки, поднялъ вопросъ о мордовскомъ переводѣ. Искренняя и крѣпкая дружба связывала его съ кн. Мещерской. И былъ онъ человѣкъ сердечнаго благочестія и строгой духовности, любилъ странниковъ и юродивыхъ. Его смущалъ только этотъ духъ притязательнаго все-конфессіонализма, которымъ воодушевлялись всего болѣе Лабзинъ и самъ Голицынъ. Въ концѣ 1818 го года Иннокентій, въ качествѣ духовнаго цензора, разрѣшилъ къ печати книгу нѣкоего Евстафія Станевича, „Разговоръ о безсмертіи души надъ гробомъ младенца“. Грекъ по крови, Станевичъ воспитанъ былъ въ Россіи, вполнѣ обрусѣлъ, былъ фанатическимъ приверженцемъ Шишкова и членомъ „Бесѣды“, но вмѣстѣ и почитателемъ Юнга и другихъ аглицкихъ писателей. Книга его, какъ о ней отзывался Стурдза, была — „сочиненіе слабое, но безгрѣшное“. Вся умышленная острота книги была въ откровенномъ осужденіи идей „Сіонскаго

Вѣстника“ и подобныхъ, и еще въ рѣзкихъ намекахъ на двоящіяся намѣренія „сугубаго министерства“. Филаретъ говорилъ впослѣдствіи объ этой книгѣ: „въ ней заключалось много выраженій слишкомъ оскорбительныхъ для предержащей власти и вообще для духа правленія того времени“. Потому Филаретъ и остерегалъ Иннокентія отъ пропуска этой книги, но тотъ не послушался. Это было принято именно какъ вызовъ... Книга Станевича была остановлена и изъята по Высочайшему повелѣнію, спѣшно испрошенному Голицынымъ, и авторъ былъ высланъ изъ столицы въ 24 часа. Любопытно, что и освобождена отъ ареста книга Станевича была тоже по Высочайшему повелѣнію, уже въ 1824-мъ году, послѣ паденія Голицына, что и помѣчено во второмъ изданіи... Иннокентій, несмотря на заступничество митр. Михаила, былъ тоже удаленъ изъ С. Петербурга, при первомъ же благословномъ случаѣ, въ почетную ссылку, назначенный безъ вѣдома Синода по единоличному представленію Голицына на освободившуюся каѳедру въ Оренбургъ. Только съ большимъ трудомъ удалось измѣнить это назначеніе и Иннокентій былъ назначенъ въ Пензу. Здѣсь черезъ нѣсколько мѣсяцевъ онъ скончался, отъ нервнаго потрясенія и горькой тревоги... Очень показательны пункты сужденія Голицына о книгѣ Станевича. „Къ сужденію о безсмертіи души привязано защищеніе Восточной церкви, тогда какъ никто на нее не нападаетъ, и ежели бы что подобное случилось, то не частному человѣку брать на себя сіе защищеніе. Авторъ, понимая превратно, не чувствуетъ, что можетъ привести умы въ безпокойство, что подлинно Церковь въ опасности“. Конечно, именно съ тѣмъ книга Станевича и была написана, чтобы посѣять такую тревогу... „Судитъ, кто болѣе правъ, св. Іоаннъ Златоустъ или св. Августинъ, и отдаетъ преимущество Златоусту только потому, что онъ Восточной церкви, хотя въ проповѣдяхъ и въ сочиненіяхъ духовныя особы часто указуютъ на Августина“... Еще характернѣе: „Авторъ опорачиваетъ такія книги, кои гражданская цензура пропустила, какъ, напр., сочиненія Дютуа, и именно Христіанскую философію, и опасается, что и Божественная философія не вышла бы, которая однако же выходитъ на русскомъ языкѣ и напечатана иждивеніемъ Вашего Величества“. И наконецъ: „Подъ видомъ защищенія наружной церкви вооружается противъ внутренней, т. е. хочетъ отдѣлить тѣло отъ души“... Отсюда выводъ, — „однимъ словомъ, книга сія совершенно противна началамъ, руководствующимъ христіанское наше правительство по гражданской и духовной части“... Утверждая докладъ Голицына, Государь выразилъ надежду, „что впредь Комиссія духовныхъ училищъ возметъ мѣры, чтобъ сочиненія, ищущія истребить духъ вну-

тренняго ученія христіанскаго, никоимъ образомъ не могли выходить изъ ея цензуры"... Это было очень ясное и откровенное заявленіе... Важно отмѣтить, что безпокойство захватывало и людей, вполнѣ сочувствовавшихъ библейскому дѣлу и соучаствовавшихъ въ немъ. Таковъ былъ, напр., Михаилъ (Десницкій), тогда митрополитъ Новгородскій, человѣкъ теплаго благочестія и мистическаго склада, изъ воспитанниковъ Новиковской семинаріи. Въ свое время онъ выдвинулся, какъ проповѣдникъ для простого народа, будучи приходскимъ священникомъ въ Москвѣ. Вопросы внутренней жизни были предметомъ его преимущественнаго вниманія, онъ призывалъ уйти изъ Египетскаго разсѣянія въ „пустыню внутренняго уединенія". Говорилъ онъ просто и сердечно, и очень любилъ проповѣдовать. Въ Синодѣ митр. Михаилъ возмущался всего больше самоуправствомъ Голицына въ дѣлахъ церковнаго управленія. И, конечно, никакъ не могъ одобрить той истерической и сектантской экзальтаціи, которой такъ увлекались Голицынъ и другіе, — въ проповѣдяхъ Линдля и Госнера, или въ писаніяхъ піетистовъ, или даже въ „проказливыхъ таинствахъ Михайловскаго замка" (какъ остроумно Вигель называетъ радѣнія Татариновскаго кружка). Митр. Михаилъ скончался уже въ 1824-мъ году, усталый и истощенный въ борьбѣ со „слѣпотствующимъ министромъ". Незадолго передъ смертью онъ написалъ Государю откровенное письмо, предостерегая, что Церковь въ опасности и въ гоненіи, — Государь получилъ это письмо въ Лайбахѣ, когда митрополита уже не было въ живыхъ. Молва называла Голицына „убійцей митрополита". Очень характерно, что противъ Голицына и противъ его режима выступали и такіе люди, какъ Михаилъ. „Пустота и сиротство имъ оставленное велико", писалъ тогда Филаретъ, бывшій викаріемъ Михаила. И молился: „чтобы Господь даровалъ намъ человѣка съ духомъ и силою Иліиною, ибо надобно проповѣдовать покаяніе и судъ, и съ любовію и терпѣніемъ Христовымъ, ибо надобно миловать и утѣшать, безъ надежды собственнаго утѣшенія"... Эти тревоги о засиліи и самоуправствѣ „ложныхъ" мистиковъ были прелюдіей къ открытому „возстанію" противъ Библейскаго общества, противъ р у с с к о й Б и б л і и въ особенности... „Но что простираться вдаль. Библейскія общества не замѣняютъ ли уже нѣкоторымъ образомъ видимую церковь?.. Трудно ли уразумѣть, что смѣшеніе въ ихъ собраніяхъ всѣхъ вѣроисповѣданій христіанскихъ есть только образецъ той всеобщей религіи, которую они затѣваютъ"?.. Это „единое сословіе библейское" многимъ представлялось уже какою-то противо-Церковію. Библейское Общество слишкомъ напоминало „тайныя общества", — „и есть то же у методистовъ, иллюминатовъ, что

франкъ-масоновъ ложа"... Архим. Фотій выражался еще болѣе рѣшительно: „и готовили враги какую-то библейскую религію ввести, смѣсь вѣръ сдѣлать и православную вѣру Христову утѣснить"... Эта „новая" вѣра казалась ему прямымъ обманомъ. „Въ наше время во многихъ книгахъ сказуется и многими обществами и частными людьми возвѣщается о какой то новой религіи, якобы предуставленной для послѣднихъ временъ. Сія новая религія, проповѣдуемая въ разныхъ видахъ, то подъ видомъ новаго свѣта, то новаго ученія, то пришествія Христа въ Духѣ, то соединенія церквей, то подъ видомъ какого-то обновленія и акибы Христова тысячелѣтняго царствованія, то внушаемая подъ видомъ какой-то новой истины, есть отступленіе отъ вѣры Божіей, Апостольской, отеческой, православной. Эта новая религія есть вѣра въ грядущаго антихриста, двигающая революціей, жаждущая кровопролитія, исполненная духа сатанина. Ложные пророки ея и апостолы — Юнгъ-Штиллингъ, Эккартсгаузенъ, Гіонъ, Бемъ, Лабзинъ, Госнеръ, Фесслеръ, методисты, гернгутеры"... Во всѣхъ этихъ пугливыхъ догадкахъ и подозрѣніяхъ, однако, не все было напраснымъ. Поводовъ и основаній тревожиться было болѣе, чѣмъ достаточно. Духовная обстановка не была здоровой, во всякомъ случаѣ... Но случилось такъ, что это полу-оправданное „возстаніе" обернулось нечестной придворной интригой, и тревога разрѣшилась болѣзненнымъ припадкомъ. Чувство мѣры и трезвая перспектива были потеряны... Въ разыгравшемся спорѣ и борьбѣ обѣ стороны были только полу-правы, и обѣ были очень виноваты...

6. О русскомъ библейскомъ переводѣ открыто заговорили впервые въ 1816-мъ году. Голицынъ, какъ президентъ Россійскаго Библейскаго общества, получилъ Высочайшее изустное повелѣніе, „дабы предложилъ Святѣйшему Синоду искреннее и точное желаніе Его Величества доставить и россіянамъ способъ читать слово Божіе на природномъ своемъ россійскомъ языкѣ, яко вразумительнѣйшемъ для нихъ славянскаго нарѣчія, на коемъ книги свящ. писанія у насъ издаются". Предполагалось при этомъ, что новый переводъ будетъ издаваться со славянскимъ текстомъ совокупно, какъ еще раньше уже было выпущено посланіе къ Римлянамъ, съ дозволенія Синода (имѣлась въ виду книга архіепископа Меѳодія Смирнова, переводъ и толкованіе; первое изданіе еще въ 1794 г., третье въ 1815).... „Само собою разумѣется, что церковное употребленіе славянскаго текста долженствуетъ остаться неприкосновеннымъ"... Россійскій переводъ назначался только для приватнаго употребленія, для чтенія дома... Голицынъ въ оправданіе предположеннаго перевода на современный языкъ ссылался, между прочимъ, и на то, что въ

подобныхъ изъясненнымъ здѣсь обстоятельствахъ въ церкви греческой патріаршею грамотою одобрено народу чтеніе священнаго писанія Новаго Завѣта на новѣйшемъ греческомъ нарѣчіи, вмѣсто древняго (самая грамота патр. Кирилла была припечатана въ отчетѣ Р. Библейскаго общества еще за 1814 ый годъ)... Синодъ не принялъ на себя руководства библейскимъ переводомъ и не взялъ за него отвѣтственности на себя, — можетъ быть, такой образъ дѣйствій былъ и подсказанъ свыше... Переводъ былъ отданъ въ вѣдѣніе Комиссіи духовныхъ училищъ, которой надлежано избрать надежныхъ переводчиковъ въ мѣстной Духовной Академіи. Изданъ переводъ долженъ былъ быть отъ Р. Библейскаго общества... Переводъ былъ поставленъ подъ охрану Высочайшаго имени. Замыселъ принадлежалъ самому Государю, или былъ ему приписанъ. „Не токмо одобряетъ все споспѣшествующее сему спасительному дѣлу, но и одушевляетъ дѣятельность Общества внушеніями собственнаго сердца. Онъ самъ снимаетъ печать невразумительнаго нарѣчія, заграждавшую донынѣ отъ многихъ изъ Россіянъ евангеліе Іисусово, и открываетъ сію книгу для самыхъ младенцевъ народа, отъ которыхъ не ея назначеніе, но единственно мракъ временъ закрылъ оную". Правду сказать, „невразумительное нарѣчіе" закрывало Библію не столько отъ народа, сколько именно отъ высшаго круга, отъ самого императора, прежде всего, — онъ самъ привыкъ читать Новый Завѣтъ по французски (въ извѣстномъ переводѣ Де-Саси), и не измѣнилъ этой привычки и съ изданіемъ „россійскаго" перевода... Веденіе перевода отъ Комиссіи духовныхъ училищъ было поручено Филарету, тогда архимандриту и ректору С. Петербургской Академіи, и онъ имѣлъ избрать переводчиковъ по своему усмотрѣнію. Считалось, что переводъ производится при Академіи. Филаретъ самъ взялъ на себя Евангеліе отъ Іоанна. Отъ Матѳея переводилъ Павскій, отъ Марка архим. Поликарпъ (Гайтанниковъ), тогда ректоръ С. Петербургской семинаріи, а вскорѣ и Московской Академіи, и отъ Луки архим. Моисей (Антиповъ-Платоновъ), ректоръ Кіевской семинаріи, а потомъ и Академіи, бывшій предъ тѣмъ баккалавромъ въ С. Петербургѣ, впослѣдствіи Экзархъ Грузіи. Работа отдѣльныхъ сотрудниковъ пересматривалась и свѣрялась въ особомъ комитетѣ изъ членовъ Библейскаго общества, — въ немъ участвовали митр. Михаилъ (Десницкій), впосл. митрополитъ С. Петербургскій, Серафимъ (Глаголевскій), тоже будущій митрополитъ, Филаретъ, Лабзинъ, В. М. Поповъ, директоръ департамента въ „двойномъ министерствѣ" и секретарь Библейскаго общества, человѣкъ крайнихъ мистическихъ взглядовъ, переводчикъ Линдля и Госнера, членъ кружка Татариновой, окончившій жизнь свою

въ Зилантовомъ монастырѣ въ Казани, какъ заточенный, „кроткій изувѣръ“, какъ его остроумно называетъ Вигель. Этотъ неожиданно пестрый составъ наблюдающаго комитета очень характеренъ... Правила для перевода были составлены Филаретомъ, это сразу чувствуется уже въ ихъ стилѣ. Переводить надлежало съ греческаго, какъ первоначальнаго, преимущественно предъ славянскимъ, съ тѣмъ, чтобы въ переводѣ удерживать или употреблять слова славянскія, „есть ли они ближе рускихъ подходятъ къ греческимъ, не производя въ рѣчи темноты или нестройности“, или если соотвѣтственныя русскія „не принадлежатъ къ чистому книжному языку“. Въ переводѣ всего важнѣе точность, затѣмъ ясность, наконецъ чистота. Очень характерны нѣкоторыя стилистическія директивы. „Величіе священнаго писанія состоитъ въ силѣ, а не въ блескѣ словъ; изъ сего слѣдуетъ, что не должно слишкомъ привязываться къ славянскимъ словамъ и выраженіямъ, ради мнимой ихъ важности“. Еще важнѣе другое замѣчаніе. „Тщательно наблюдать должно духъ рѣчи, дабы разговоръ перелагать слогомъ разговорнымъ, повѣствованіе повѣствовательнымъ, и такъ далѣе“... Эти положенія литературнымъ „архаистамъ“ показались дурной стилистической ересью, и это былъ одинъ изъ рѣшающихъ моментовъ взволнованнаго „возстанія“ или интриги противъ русской Библіи въ 20 хъ годахъ... Русское Евангеліе было закончено и выпущено въ 1819-мъ году, и весь Новый Завѣтъ уже въ 1820-мъ... Сразу же былъ начатъ русскій переводъ и Ветхаго Завѣта. Прежде всего была переведена Псалтырь и выпущена отдѣльно, — одинъ россійскій текстъ, безъ славянскаго, — въ январѣ 1822-го года. Въ то же время началась работа надъ Пятокнижіемъ. Филаретъ въ своихъ „Запискахъ на книгу Бытія“ (первое изданіе уже въ 1816 г.) всюду даетъ библейскій текстъ въ русскомъ переводѣ, съ еврейскаго. Къ переводческимъ работамъ были привлечены и вновь открытыя Академіи, Московская и Кіевская, также и нѣкоторыя семинаріи. Сразу же всталъ трудный и сложный вопросъ о соотношеніи еврейскаго и греческаго текстовъ, о достоинствѣ и достоинствахъ перевода Семидесяти, о значеніи Масоретскихъ чтеній, — и эти вопросы обострялись тѣмъ, что всякое отступленіе отъ Семидесяти означало практически и расхожденіе со славянской Библіей, остававшейся въ богослужебномъ употребленіи, а потому нуждалось въ нарочитыхъ оправданіяхъ и оговоркахъ. Для начала вопросъ былъ рѣшенъ слишкомъ просто. Въ основу былъ положенъ еврейскій (масоретскій) текстъ, какъ „подлинный“, а въ объясненіе расхожденій со славянской Библіей было составлено особое предисловіе, убѣдительное и для не-знающихъ древнихъ языковъ. Составилъ его Фила-

ретъ, и подписано оно было митр. Михаиломъ, митр. Серафимомъ, тогда еще Московскимъ, и самымъ Филаретомъ, тогда архіепископомъ Ярославскимъ... Окончательная корректура Пятокнижія была поручена о. Герасиму Павскому. Печатаніе и было закончено въ 1825-мъ году, но — по измѣнившимся обстоятельствамъ — изданіе не только не было выпущено въ свѣтъ, но было арестовано и вскорѣ сожжено. Самое библейское дѣло было остановлено и Библейское общество закрыто и запрещено... Этотъ злополучный финалъ библейскаго начинанія требуетъ объясненія... Русскій переводъ Библіи въ общемъ привлекъ къ себѣ вниманіе и сочувствіе. Вслухъ и открыто было сказано и написано много похвальныхъ, пылкихъ, восторженныхъ словъ. Не всѣ они были искренними, было очень много оффиціальной риторики и прямой лести. Но немало было сказано и словъ отъ самаго сердца и съ полнымъ убѣжденіемъ. Изданіе русской Библіи отвѣчало несомнѣнной потребности, утоляло дѣйствительный „гладъ слышанія слова Божія", какъ выражался Филаретъ. И, вспомнимъ, еще вѣдь Тихонъ Задонскій прямо говорилъ о необходимости русскаго перевода... Переводъ Россійскаго Библейскаго общества не былъ безупреченъ, конечно. Но трудности и погрѣшности перевода были таковы, что исправить ихъ можно было только чрезъ гласное обсужденіе и широкое сотрудничество, а никакъ не чрезъ испугъ, запретъ или подозрѣніе... Строго говоря, подлиннымъ предметомъ тревогъ и нападенія былъ князь Голицынъ, „мірской человѣкъ въ еретическомъ платьѣ", а не русская Библія... Въ окончательномъ „возстаніи" противъ Библейскаго общества и дѣла соединились люди, врядъ ли очень близкіе или похожіе одинъ на другого по душевному складу и стилю... Идеологія всей анти-библейской интриги принадлежитъ двоимъ, — архимандриту Фотію и адмиралу Шишкову. Здѣсь было собственно двѣ разныхъ идеологіи... Архимандритъ Фотій (въ міру Петръ Спасскій, 1792—1838) очень типиченъ для своей взбаломученной и смутной эпохи, для всей этой тогдашней подозрительной неразберихи. Изувѣрный обличитель мистическихъ и прочихъ зловѣрныхъ происковъ, Фотій былъ при этомъ человѣкъ того же психическаго склада, что и его противники, и страдалъ тѣмъ же экстатическимъ недугомъ. Фотій написалъ впослѣдствіи свою автобіографію, — очень убѣдительный и очень жуткій автопортретъ. Предъ нами экстатикъ и визіонеръ, почти что вовсе потерявшій чувство церковно-каноническихъ реальностей, и тѣмъ болѣе притязательный, совсѣмъ не смиренный. Это образъ самозваннаго харизматика, очень самомнительнаго и навязчиваго, всегда создающаго вокругъ себя атмосферу какого то изолирующаго возбуж-

денія. Это типическій образъ прелести, страшный закоулокъ или тупикъ ложнаго аскетизма. Фотій весь въ душевности, весь во впечатлѣніяхъ и переживаніяхъ, у него нѣтъ ни духовной перспективы, ни подлинной глубины, ни созерцательнаго размаха. Онъ весь въ испугѣ и въ страхахъ, — онъ прячется, боится гласности, — и если наступаетъ, то именно съ перепуга. Въ этомъ отвѣтъ на трудный вопросъ о его искренности Нѣтъ, онъ не былъ нечестнымъ лицемѣромъ, онъ цѣленъ въ своихъ дѣйствіяхъ и разоблаченіяхъ, — онъ возставалъ на Библейское общество въ дѣйствительной увѣренности, что борется съ самимъ Веліаромъ („архангельское подвизаніе"). Но для такого типа изувѣровъ, дѣйствительно, характерно это своеобразное самомнѣніе, самочувствіе пророка, призваннаго или посланнаго, самочувствіе чрезвычайной миссіи или посольства, нѣкій экстатическій эгоцентризмъ. Скорѣе можно говорить объ одержимости, чѣмъ о лицемѣріи. Во всякомъ случаѣ, всего менѣе слышится въ неистовыхъ воззваніяхъ и выкрикахъ Фотія голосъ церковной старины или древняго преданія. Онъ для этого слишкомъ мало зналъ, съ отеческими и даже аскетическими твореніями былъ мало знакомъ, и на нихъ почти не ссылается. „Святыхъ отецъ не имѣю", писалъ онъ самъ, — „одну св. Библію имѣю и оную читаю". Въ этомъ отношеніи Фотій не отступаетъ отъ привычекъ тогдашняго „библейскаго" времени. Фотій не былъ и строгимъ ревнителемъ или хранителемъ церковныхъ обычаевъ и преданій. Онъ любилъ все дѣлать по-своему, потому и ссорился постоянно съ церковными властями. Аргументируетъ онъ обычно отъ личныхъ прозрѣній и вдохновеній, видѣній, явленій, сновъ. Фотій былъ не столько суевѣренъ, сколько былъ изувѣръ... Фотій учился въ Петербурской академіи, „подъ тонкимъ взоромъ архим. Филарета", — и не доучился, по болѣзни. Это былъ какой-то пароксизмъ страховъ и душевное изнеможеніе. Фотій смутился и разбился о тогдашній общественный мистицизмъ. Юнга Штиллинга слишкомъ много читали многіе въ Академіи, ядовитыя книги этого враля и богоотступника. „Въ академіи было позволено читать вновь вышедшія сочиненія, какъ то: Штиллинга, Эккартсгаузена и прочія романическія и вольномысленныя книги... Выходили споры о тысящелѣтнемъ царствованіи на земли Христа, о вѣчности мученій и другихъ вещахъ духовныхъ; нѣкоторые любили уклоненіе отъ Св. Писанія, а другіе таинственность вездѣ находить. Святыхъ отцовъ не давали читать изъ академической библіотеки, ибо никто совѣта не подавалъ и примѣра. Толковники на Св. Писаніе были рекомендованы и выдаваемы нѣмецкіе и прочіе иновѣрные, болѣе ко вреду, нежели на все полезные"... Фотій растерялся въ такой обстановкѣ. Однако, не малому и научился

здѣсь, за тотъ годъ съ небольшимъ, что пробылъ въ Академіи. Врядъ ли не здѣсь именно научился и пріучился онъ „таинственность всюду находить“. И врядъ ли не здѣсь заразился этой тогдашней болѣзненной модой толковать Апокалипсисъ, и по апокалиптическимъ текстамъ, какъ по знакамъ, разгадывать современность, — и когда его дѣйствительные или воображаемые враги вычитывали оттуда Тысящелѣтнее царствіе, онъ всюду разгадывалъ Антихриста. „Теперь дрова уже подкладены, и огнь подкладывается“... Выйдя изъ Академіи, Фотій поступилъ учителемъ въ Невское училище и былъ здѣсь подъ смотрѣніемъ ректора Иннокентія. Въ 1817-мъ году Фотій принялъ монашеское постриженіе и сразу же былъ опредѣленъ законоучителемъ въ 2-ой кадетскій корпусъ. Поле наблюденій расширилось Фотій продолжалъ собирать обличительные матеріалы, — перечитывалъ и обозрѣвалъ зловѣрныя книги, вновь печатанныя, „и особенно явно и сокровенно революціонныя и злодѣйскія“. Подборъ и перечень оказался у него довольно пестрымъ и безпорядочнымъ. Сюда входили и книги матеріалисма англійскаго, и книги сквернословія французскаго, масонскія и магическія, нѣмецкія философскія, волшебской Бемъ, Штиллингъ и подобныя „книги бѣсовскія“, „революціонныя, злыя“, „худыя, масонскія“, „масонъ-еретикъ“ Фенелонъ и „скверная жена французская“ Гіонша, и прочія, „излагающія ученіе методистовъ и квіетистовъ, т. е. же того якобинства и философіи личиною христіанства закрытыя“... Къ „новоученымъ“ духовнымъ лицамъ у Фотія навсегда осталось глубокое недовѣріе: „не было даже ни единаго сотрудника къ тому годнаго, всякъ былъ готовъ продать истину“. На этомъ фонѣ является затѣмъ и р у с с к а я Б и б л і я... Сперва Фотій дѣйствовалъ противъ дѣйствительныхъ масоновъ, — какъ самъ онъ говоритъ, „дѣйствовалъ съ опасностію жизни противъ Сіонскаго Вѣстника, Лабзина, ложъ масонскихъ и ересей, старался ходъ расколовъ ихъ остановить“. Во многомъ Фотій былъ правъ, но отзывался онъ на всѣ соблазны въ какомъ-то истерическомъ надрывѣ, и потому скорѣе раздражалъ, чѣмъ убѣждалъ. И была у него какая-то экстатическая мнительность, искажавшая и вѣрныя наблюденія примѣсью воображаемыхъ и незримыхъ чертъ. Митр. Михаилъ поручилъ Иннокентію успокоить Фотія. Иннокентій врядъ ли не разволновалъ его еще болѣе своими собственными горькими рѣчами о сѣтяхъ бѣсовскихъ. Фотій впослѣдствіи написалъ „Житіе“ Иннокентія, котораго считалъ своимъ учителемъ, — но въ немъ онъ стилизовалъ дѣйствительнаго Иннокентія подъ самого себя или подъ свой воображенный идеалъ. Иннокентій былъ въ дѣйствительности много тоньше и глубже, хотя и не было у него доста-

точно самообладанія и терпѣнія. Фотія вскорѣ нашли слишкомъ шумнымъ для столицы, и его услали въ Новгородское удаленіе, настоятелемъ сперва въ Деревяницкій монастырь, затѣмъ въ Сковородскій, наконецъ и въ Юрьевъ архимандритомъ. Къ этому именно времени и относится знакомство и сближеніе Фотія съ графиней А. А. Орловой, — этотъ рѣшительный фактъ его жизни. Неожиданнымъ образомъ, именно въ эти же годы и черезъ „графиню Анну" Фотій сближается и съ княземъ Голицынымъ. Сохранились ихъ письма, они имѣютъ сердечный и задушевный характеръ. Фотій въ своей „автобіографіи" вспоминаетъ о долгихъ и длинныхъ бесѣдахъ своихъ съ Голицынымъ, у Орловой, иногда даже до девяти часовъ кряду, и подчеркиваетъ, что Голицынъ горячо полюбилъ его и былъ готовъ исполнить любую его просьбу. По подлиннымъ письмамъ Голицына мы можемъ судить, что Фотій не преувеличивалъ. И онъ сумѣлъ примирить на время Голицына и митр. Серафима. Голицынъ увлекался Фотіемъ какъ Златоустомъ и „юнымъ старцемъ" (Фотію было тогда съ небольшимъ только 30). И Фотій не скрывалъ своихъ дружескихъ чувствъ: „А ты и я — два, какъ тѣло и душа, какъ умъ и сердце; одно мы, ибо Христосъ посредѣ насъ"... „Возстаніе" вспыхнуло въ 1824-мъ году. Филаретъ такъ вспоминалъ о немъ. „Возстаніе противъ министерства духовныхъ дѣлъ и противъ Библейскаго общества и перевода священныхъ книгъ образовали люди, водимые личными видами, которые чтобы увлечь за собою другихъ добронамѣрныхъ, употребляли не только изысканныя и преувеличенныя подозрѣнія, но и выдумки и клеветы"... Нѣтъ нужды много говорить объ участіи въ этой интригѣ Аракчеева. Для него это былъ сходный поводъ и средство удалить отъ власти и правительственнаго вліянія соперника, сильнаго личной связью съ Государемъ... Предлогомъ и поводомъ къ рѣшительнымъ дѣйствіямъ былъ взятъ русскій переводъ книги Госнера „О Евангеліи отъ Матѳея" (въ нѣмецкомъ подлинникѣ книга называлась: Geist des Lebens und der Lehre Jesu Christi, in Betrachtungen und Bemerkungen ueber das ganze Neue Testament, I Bd., Matthäus und Marcus). Это былъ только поводъ, такъ какъ самая книга ничѣмъ не выдѣлялась изъ ряда многочисленныхъ тогдашнихъ назидательно-піетическихъ изданій. Фотій нѣсколько разъ писалъ Государю объ опасности, вполнѣ въ лихорадочномъ стилѣ. Онъ писалъ въ сознаніи и убѣжденіи, что посланъ и посвященъ во свидѣтельство, на защиту осажденной Церкви и отечества. Въ Вербное воскресенье былъ посланъ къ нему Ангелъ Божій, — предсталъ ему во время сна, имѣлъ въ рукѣ книгу разгнутую, а по ней было сверху начертано въ рядъ: „сія книга составлена для революціи и теперь намѣреніе ея революція".

Оказалось, то было „Воззваніе къ человѣкамъ о послѣдованіи внутреннему влеченію Духа Христова“ (переводъ съ французскаго, вышелъ еще въ 1820-мъ году; переводчикъ, И. И. Ястребцовъ, служилъ въ Комиссіи духовныхъ училищъ, правителемъ дѣлъ). „Вѣсть къ отступленію отъ вѣры Христовой и къ перемѣнѣ гражданскаго порядка по всѣмъ частямъ“, такъ Фотій опредѣляетъ основную идею этой лукавой и нечестивой книжицы... „Революція“ была единственнымъ доводомъ, которымъ еще можно было поколебать „двойное министерство“ въ глазахъ Александра I, — Фотій прямо объ этомъ говоритъ: „на него таковое политическое дѣйствіе и умышленіе больше имѣло вліянія, нежели самое благо Церкви всея“... Въ религіозномъ отношеніи Александръ былъ врядъ ли не радикальнѣе самого Голицына... Фотій свидѣтельствовалъ. „Пребывая въ семъ градѣ полтора мѣсяца, я вслѣдъ за Госнеромъ тайно назиралъ и узналъ, что онъ для пріуготовленія революціи умы вызванъ учить и всячески такъ огражденъ, что никто не смѣетъ его и коснуться: онъ вызванъ потому, что изъ нашего духовенства правовѣрнаго никого не нашлось способнаго къ умысламъ“... Письма Фотія заинтересовали Государя именно своимъ истерическимъ апокалиптизмомъ. Потому и захотѣлъ онъ видѣть Фотія лично. Передъ тѣмъ былъ у него митр. Серафимъ... Послѣ аудіенціи у Государя Фотій дважды встрѣчается съ Голицынымъ, и на второмъ свиданіи его проклинаетъ... „Фотій стоитъ у св. иконъ: горитъ свѣща, святыя тайны Христовы предстоятъ, Библія раскрыта (Іерем. XXIII глава). Входитъ князь и образомъ яко звѣрь рысь является (Іерем. гл. V, ст. 6); протягиваетъ руку для благословенія. Но Фотій ему не давая благословенія, говоритъ тако: въ книгѣ „Таинство креста“ подъ твоимъ надзоромъ напечатано: духовенство есть звѣрь, а я Фотій изъ числа духовенства есмь іерей Божій, то благословить тебя не хощу, да тебѣ и не нужно оно (далъ ему прочитать Іерем. гл. XXIII). Но кн. Голицынъ не хотѣлъ и убѣжалъ, но Фотій въ слѣдъ растворенной двери закричалъ: если не покаешься, то попадешь въ адъ“... Такъ разсказываетъ самъ Фотій. Шишковъ въ своихъ „Запискахъ“ прибавляетъ: „Фотій въ слѣдъ ему кричалъ: анаѳема! да будешь проклятъ“... Въ этотъ же день былъ данъ рескриптъ о высылкѣ Госнера за-границу и о сожженіи русскаго перевода его книги рукою палача, съ тѣмъ чтобы переводчики и цензора были преданы суду... Фотій очень боялся гнѣва царева за свою дерзкую анаѳему, но продолжалъ посылать во дворецъ свои воззванія, — одно съ изложеніемъ какъ „плана разоренія Россіи“, такъ и „способа оный планъ вдругъ уничтожить тихо и счастливо“. Вопросъ о Библейскомъ обществѣ здѣсь былъ поставленъ со всей остротою. „Библей-

ское общество уничтожить подъ тѣмъ предлогомъ, что уже много напечатано Библій, и оно теперь не нужно"... Министерство духовныхъ дѣлъ упразднить, а другія два отнять отъ настоящей особы... Кошелева отдалить, Госнера выгнать, Фесслера изгнать и методистовъ выгнать, хотя главныхъ... И Фотій снова ссылается на вдохновеніе. „Провидѣніе Божіе теперь ничего болѣе дѣлать не открыло. Повелѣніе Божіе я возвѣстилъ: исполнить же въ Тебѣ состоитъ. Отъ 1812 года до сего 1824-го ровно 12 лѣтъ. Богъ побѣдилъ видимаго Наполеона, вторгшагося въ Россію. Да побѣдитъ Онъ духовнаго Наполеона лицемъ твоимъ"... Въ ближайшіе дни затѣмъ Фотій и еще не разъ писалъ и пересылалъ свои взбудораженныя „хартіи" къ Государю. „Тайна беззаконія великая, страшная дѣется, я и открываю тебѣ, о, сильный крѣпостію и духомъ Божіимъ"... Цѣль была достигнута. 15-го мая 1824-го года Голицынъ былъ уволенъ, „сугубое министерство" упразднено и раздѣлено по прежнему. Впрочемъ, Голицынъ не впалъ при этомъ въ немилость, и личнаго вліянія не потерялъ, даже и послѣ смерти Александра. Министромъ отдѣленнаго министерства народнаго просвѣщенія былъ опредѣленъ престарѣлый адмиралъ Шишковъ, — „вырыли изъ забвенія полумертваго Шишкова" И Шишковъ, хотя уже и не былъ министромъ духовныхъ дѣлъ, по инерціи продолжалъ политику „сугубаго министерства", только съ обратнаго конца, и настойчиво вмѣшивался въ дѣла Синода... Религіозныя воззрѣнія самого Шишкова не отличались большой опредѣленностью. Это былъ сдержанный вольнодумецъ XVIII-го вѣка, ограничивавшій свой раціонализмъ только народно-политическими соображеніями. Даже по свидѣтельству лицъ, къ нему расположенныхъ и близкихъ, былъ онъ причастенъ „мнѣній, подходящихъ близко, если не совершенно слѣдующихъ социніанству". Фотій о немъ выражается уклончиво: „Церкви православной ревнитель, п о к о л и к у и м ѣ л ъ с в ѣ д ѣ н і я"... Фотій хорошо зналъ, что эти „свѣдѣнія" были очень скудными, и относились больше къ положенію Церкви въ государствѣ, гдѣ она призвана быть опорой и оплотомъ противъ мятежа и революціи... Однако, по Библейскому дѣлу у Шишкова было свое и очень твердое мнѣніе. Для него самая мысль о переводѣ Библіи представлялась злѣйшей ересью, — но это была, прежде всего, „литературная ересь" (по остроумному замѣчанію Свербеева) Ибо Шишковъ отрицалъ самое существованіе русскаго языка, — „какъ будто бы нѣкій особый", говорилъ онъ въ недоумѣніи. „У насъ славянскій и русскій языкъ одинъ и тотъ же, онъ различается только на высокій и простой", — это была основная религіозно-филологическая теза Шишкова. Литературный или разговорный русскій языкъ,

въ его представленіи и пониманіи, есть „только простонародное нарѣчіе“ единаго славено-русскаго языка. „Чтожъ такое русскій языкъ отдѣльно отъ славянскаго? Мечта, загадка!.. Не странно ли утверждать существованіе языка, въ которомъ нѣтъ ни единаго слова“... Ибо словарь въ обоихъ стиляхъ или „нарѣчіяхъ“ одинъ и тотъ же. „Мы не иное что подъ славенскимъ языкомъ разумѣемъ, какъ тотъ языкъ, который выше разговорнаго и которому, слѣдственно, не иначе можно научиться, какъ изъ чтенія книгъ; онъ есть высокій, ученый, книжный языкъ“. Въ послѣднемъ счетѣ Шишковъ различаетъ два языка: „языкъ вѣры“ и „языкъ страстей“, — или „языкъ Церкви“ и „языкъ театра“. Библейскій переводъ и представлялся Шишкову „перекладкою“ Слова Божія съ нарѣчія высокаго и важнаго на этотъ низкій стиль, на этотъ языкъ театра и страстей. Это было умышленнымъ умаленіемъ священнаго достоинства Библіи, думалъ онъ. Отсюда именно всѣ его хлопоты „о наблюденіи православія въ слогѣ“. И къ тому же переводъ былъ сдѣланъ небрежно („былъ брошенъ нѣсколькимъ студентамъ академіи, съ приказаніемъ сдѣлать оный какъ можно скорѣе“). Отступленіе русскаго перевода отъ славянскаго наводитъ тѣнь на этотъ привычный и освященный церковнымъ употребленіемъ текстъ, внушаетъ къ нему недовѣріе. „Гордость какого-нибудь монаха или хвастуна ученаго скажетъ: такъ по еврейски. Да кто меня увѣритъ, что онъ знаетъ всю силу еврейскаго толь мало извѣстнаго языка, на которомъ писано сіе въ толь отдаленные вѣки“. Онъ имѣлъ въ виду при этомъ врядъ ли не самого Филарета... Довольно часто Шишковъ выражается такъ, точно именно славянскій языкъ былъ оригинальнымъ языкомъ Свящ. Писанія: „какъ же дерзнуть на перемѣну словъ, почитаемыхъ исшедшими изъ устъ Божіихъ“... Въ этихъ религіозно-филологическихъ разсужденіяхъ Шишковъ былъ не одинъ. Любопытно, что вполнѣ отрицательно къ русскому переводу отнесся и Сперанскій, и по схожимъ мотивамъ. Языкъ и ему показался „простонароднымъ“, не столь выразительнымъ и точнымъ. Не лучше ли было бы пріучить всѣхъ къ славянскому языку?.. Дочери Сперанскій совѣтовалъ въ трудныхъ случаяхъ обращаться къ посредству англійскаго перевода, но не русскаго. Подобнымъ образомъ разсуждали и многіе другіе (срв., напр., у барона Штейнгеля, декабриста, о русской Библіи: „подрываетъ довѣріе къ одной изъ священныхъ книгъ, чтомыхъ въ Церкви“)... Особый умыселъ Шишковъ открылъ еще въ томъ, что къ выпуску былъ приготовленъ отдѣльный томъ Пятокнижія Моисеева, „отдѣльно отъ книгъ пророческихъ“. Въ дѣйствительности, это былъ первый томъ полной русской Библіи, предназначенный къ выпуску прежде томовъ послѣдующихъ,

для скорости. Шишковъ догадывался, — не съ тѣмъ ли это задумано и сдѣлано, чтобы подтолкнуть простой народъ къ совращенію въ ересь молоканскую или просто въ іудейство. Какъ бы не понялъ кто обрядоваго закона Моисеева въ буквальномъ смыслѣ, въ частности установленіе субботы,— не слѣдуетъ ли оговорить, что все это только прообразы и прошедшія тѣни... Съ поддержкой митр. Серафима Шишкову удалось добиться, чтобы это русское Пятокнижіе было сожжено, на кирпичныхъ заводахъ Невской лавры. Впослѣдствіи и Филаретъ Кіевскій съ содроганіемъ и ужасомъ вспоминалъ объ этомъ истребленіи Священныхъ книгъ... Шишковъ не видѣлъ никакой нужды распространять Библію среди мирянъ и въ народѣ, — „можетъ ли мнимая надобность сія, уронивъ важность Св. Писаній, производить иное, какъ не ереси и расколы" ... Не унизительно ли будетъ для Библейскаго достоинства имѣть Писаніе въ домахъ... „Что же изъ этого послѣдуетъ?.. Употребится страшный капиталъ на то, чтобы Евангеліе, выносимое съ такой торжественностью, потеряло важность свою, было измарано, изодрано, валялось подъ лавками, служило оберткою какихъ-нибудь домашнихъ вещей, и не дѣйствовало болѣе ни надъ умами, ни надъ сердцами человѣческими". И даже еще рѣшительнѣе: „чтеніе священныхъ книгъ состоитъ въ томъ, чтобы истребить правовѣріе, возмутить отечество и произвести въ немъ междоусобія и бунты". Шишковъ вѣрилъ, что Библейское общество и Революція есть одно... Вполнѣ послѣдовательно, Шишковъ возражалъ и противъ перевода на другіе языки: татарскій, турецкій, — кто же поручится за вѣрность перевода... Шишковъ опасается и толкованія Библіи. Кто же будетъ объяснять Писаніе, когда эти книги станутъ такъ распространены и доступны? „Разсѣеваемыя повсюду въ великомъ множествѣ библіи и отдѣльныя книги св. писанія, безъ толкователей и проповѣдниковъ, какое могутъ произвести дѣйствіе. При семъ необузданномъ и, можно сказать, всеобщемъ наводненіи книгами св. писанія, гдѣ найдутъ мѣсто правила апостольскія, творенія св. отцовъ, дѣянія св соборовъ, преданія, установленія и обычаи церковные, однимъ словомъ — все, что доселѣ служило оплотомъ православію... Все сіе будетъ смято, попрано и ниспровергнуто" ... Съ той же точки зрѣнія Шишковъ усматривалъ злостное покушеніе въ изданіи „Катихизиса", — къ чему было такъ много экземпляровъ печатать, какъ не для распространенія нечистой вѣры (отпечатано было всего 18.000 экз.)... Всего больше Шишкова пугалъ здѣсь опять таки русскій языкъ. „Неприлично таковымъ молитвамъ, какъ Вѣрую во единаго Бога и Отче нашъ, быть въ духовныхъ книгахъ переложеннымъ на простонародное нарѣчіе". Катихи-

зисъ, составленный Филаретомъ, (первоначально порученіе дано было митр. Михаилу) былъ выпущенъ съ одобренія Синода и по Высочайшему повелѣнію въ 1823-мъ году. Въ концѣ 1824-го, „по отношенію министра Просвѣщенія", и подъ прикрытіемъ Высочайшаго имени, Катихизисъ былъ изъятъ изъ продажи. Кстати и тексты Писанія были приведены въ Катихизисѣ по русски. Противъ этого изъятія Катихизиса сразу же заявилъ протестъ Филаретъ, и открыто поставилъ вопросъ о православіи. „Если сомнительно православіе катихизиса, столь торжественно утвержденнаго Святѣйшимъ Синодомъ, то не сомнительно ли будетъ православіе самого Святѣйшаго Синода"... Митр. Серафимъ въ своемъ отвѣтѣ Филарету настаивалъ, что вопросъ о православіи не подымался, и о православіи никакого сомнѣнія и спору нѣтъ. Остановленъ де катихизисъ только изъ за языка текстовъ и „молитвъ". И Серафимъ продолжаетъ, но не безъ двоящихся мыслей. „Вы спросите, почему русскій языкъ не долженъ имѣть мѣста въ катихизисѣ, а наипаче краткомъ, который предназначенъ для малыхъ дѣтей, незнакомыхъ вовсе съ славянскимъ языкомъ, а потому неспособнымъ понимать истинъ вѣры, которыя излагаются имъ на языкѣ семъ, тогда какъ онъ, т. е. русскій языкъ, доселѣ удерживается въ священныхъ книгахъ Новаго Завѣта и въ Псалмахъ. На сей и на многіе другіе вопросы, которые по сему случаю сдѣлать можно, я удовлетворительно отвѣтствовать Вамъ никакъ не могу Надѣюсь, что время объяснитъ намъ то, что теперь намъ кажется темно. А время сіе скоро, по моему мнѣнію, настанетъ"... Этотъ отвѣтъ могъ означать и то, что къ новому ходу дѣлъ Серафимъ лично и активно непричастенъ, и то, что кажущаяся непослѣдовательность будетъ вскорѣ устранена распространеніемъ запрета и на русскій Новый Завѣтъ, и на самое Библейское Общество. Во всякомъ случаѣ, Серафимъ говорилъ прямую неправду. отрицая, что ставился вопросъ о православіи Катихизиса. Фотій прямо и открыто обзывалъ его еретическимъ, сравнивалъ его съ „канавной водой", и противопоставлялъ Катихизису давнее „Православное Исповѣданіе". Кстати, именно въ это время „Православное Исповѣданіе" было переведено вновь, подъ смотрѣніемъ лично близкаго къ Фотію князя С. А. Ширинскаго Шихматова (вскорѣ іеромонаха Аникиты), — однако, переводъ былъ остановленъ духовноцензурнымъ комитетомъ, по заключенію о. Гер. Павскаго. Если и не оффиціально, то оффиціозно и Катихизисъ былъ подвергнутъ разбору, — кажется, этотъ разборъ былъ порученъ прот. І. С. Кочетову, тогда законоучителю Царскосельскаго лицея (1790—1854, изъ магистровъ I го курса Петербургской академіи, былъ впослѣдствіи настоятелемъ Петро-

павловскаго собора), и заключеніе было дано скорѣе не въ пользу катихизиса. Кочетовъ интересовался больше вопросами языка, чѣмъ богословіемъ, и какъ филологъ былъ членомъ Россійской академіи съ 1828 года, а потомъ ординарнымъ академикомъ (срв. его разсужденіе „О пагубныхъ слѣдствіяхъ пристрастія къ иностраннымъ языкамъ“, въ духѣ Шишкова, который и ввелъ его въ академію)... Очень критически отнесся къ Катихизису и митр. Евгеній, вызванный въ то время къ присутствію въ Синодѣ. Симеонъ Крыловъ-Платоновъ, преемникъ Филарета въ Твери и въ Ярославлѣ, называлъ Катихизисъ презрительно „книжонкой“ и находилъ въ ней неслыханное ученіе и „нестерпимую дерзость“... Во всякомъ случаѣ, обращеніе Катихизиса было возстановлено только въ новомъ изданіи, послѣ внимательнаго пересмотра, причемъ всѣ тексты и цитаты „вмѣсто россійскаго нарѣчія предложены по славянски“, и самый языкъ изложенія былъ нарочито приближенъ или приспособленъ къ славянской рѣчи. Измѣненіе въ содержаніи были на этотъ разъ, впрочемъ, только незначительныя... Шишковъ добивался отъ имп. Александра запрещенія русскихъ переводовъ и закрытія самого Библейскаго общества. Одни доводы онъ самъ изобрѣталъ, другіе ему подсказывались ревнителями, какъ Магницкій или А. А. Павловъ (состоявшій тогда за обер прокурорскимъ столомъ въ Синодѣ, „славный воинъ 1824-го года, какъ его называетъ Фотій)... Съ Шишковымъ заодно дѣйствовалъ и митр. Серафимъ. Впрочемъ, митрополитъ дѣйствовалъ больше подъ внушеніемъ. Человѣкъ не смѣлый, Серафимъ не имѣлъ „достаточной свѣтлости въ понятіяхъ“, чтобы отвѣтственно разбираться въ водоворотахъ тогдашнихъ слуховъ, страховъ, увлеченій, подозрѣній. Лично онъ настаивалъ бы только на удаленіи „слѣпотствующаго министра“. Всѣ дальнѣйшіе выводы были ему подсказаны и даже втѣснены. Въ свое время Серафимъ учился въ Новиковской семинаріи, въ Библейскомъ обществѣ былъ дѣятельнымъ членомъ, и въ званіи Минскаго архіепископа, и въ должности Московскаго митрополита. Въ Москвѣ на библейскихъ собраніяхъ онъ не разъ произносилъ патетическія рѣчи. Въ Петербургъ онъ переѣхалъ уже въ новыхъ настроеніяхъ. Съ Голицынымъ сразу же разошелся. Ставши, по удаленіи Голицына отъ дѣлъ, президентомъ въ Библейскомъ обществѣ, митр. Серафимъ сталъ домогаться у имп. Александра упраздненія и закрытія библейскихъ обществъ вообще, съ передачею всѣхъ дѣлъ, имущества и самого переводческаго заданія въ Синодальное вѣдомство. Добиться этого удалось очень не скоро, только уже въ новое царствованіе, подъ свѣжимъ впечатлѣніемъ декабрьскихъ событій, отвѣтственность за которыя Шишковъ увѣренно возлагалъ именно на

„мистиковъ". Однако, даже и въ рескриптѣ о закрытіи Библейскаго общества (отъ 12 апрѣля 1826 г.) была очень важная оговорка. „Книги священнаго писанія, отъ Общества уже напечатанныя на славянскомъ и русскомъ языкѣ, равно и на прочихъ, жителями Имперіи употребляемыхъ, Я дозволяю продолжать продавать желающимъ по установленнымъ на нихъ цѣнамъ". Даже Николай I не былъ готовъ слѣдовать за Шишковымъ. На дѣлѣ, впрочемъ, изданія Библейскаго общества были изъяты изъ обращенія, и только попечительные о тюрьмахъ комитеты продолжали изъ своихъ запасовъ снабжать Новымъ Завѣтомъ въ русскомъ переводѣ ссыльныхъ и заключенныхъ... Любопытно, что Шишкова въ 1828-мъ году замѣнилъ въ должности „министра Просвѣщенія" князь К. К. Ливенъ, бывшій предъ тѣмъ попечителемъ въ Дерптѣ, видный и вліятельный дѣятель бывшаго Библейскаго, общества, отъ самаго его основанія. Позже, въ 1832-мъ году, кн. Ливенъ сталъ во главѣ возобновленнаго нѣмецкаго Библейскаго общества. Князь Ливенъ принадлежалъ къ сектѣ моравскихъ братьевъ. „Случалось, что присланный откуда-нибудь чиновникъ, съ важнымъ порученіемъ, застанетъ его въ залѣ, громко распѣвающаго псалмы передъ налоемъ. Онъ обернется къ нему, выслушаетъ его, но, не отвѣчая ему, продолжаетъ свою литургію" (Вигель). Конечно, кн. Ливенъ былъ нѣмецъ и протестантъ, и возстановлено было нѣмецкое Библейское общество. Но вѣдь министерствомъ онъ былъ призванъ управлять всероссійскимъ... „Виды правительства" къ этому времени, во всякомъ случаѣ, опять перемѣнились...

7. „Возстаніе" въ 1824-мъ году было поднято не противъ Библейскаго общества только, но противъ всего „новаго порядка". Филаретъ Московскій вѣрно опредѣлилъ смыслъ этого „возстанія" — „обратный ходъ ко временамъ схоластическимъ". И главнымъ защитникомъ „новаго порядка" оказался въ эти годы именно самъ Филаретъ... Филаретъ Московскій прожилъ долгую жизнь (1782—1867). Буквально: отъ покоренья Крыма и до „великихъ реформъ". Но былъ онъ человѣкомъ именно Александровской эпохи... Филаретъ родился въ тихой и глухой Коломнѣ. Онъ учился въ старой дореформенной школѣ, въ которой учили по латынямъ и по латинскимъ книгамъ. Впрочемъ, въ Троицкой Лаврской семинаріи, гдѣ Филаретъ докончилъ свое школьное обученіе и затѣмъ былъ учителемъ, духъ протестантской схоластики былъ смягченъ и умѣренъ вѣяніемъ того воцерковленнаго піэтизма, типическимъ выразителемъ котораго былъ митр. Платонъ (Левшинъ). Ректоръ, архим. Евграфъ (Музалевскій Платоновъ), какъ вспоминалъ впослѣдствіи самъ Филаретъ, преподавалъ по протестант-

скимъ пособіямъ, — „задавалъ списывать отмѣченныя статьи изъ Голлазія“. Уроки въ классѣ сводились къ переводу и объясненію этихъ списанныхъ статей. „Общіе намъ съ протестантами трактаты, какъ то: о Св. Троицѣ, объ Искупленіи и т. п., пройдены были порядочно; а другіе, напр. о Церкви, совсѣмъ не были читаны. Образованія Евграфъ не имѣлъ стройнаго, хотя увидѣлъ нужду изучать отцовъ и изучалъ ихъ“. Евграфъ былъ представителемъ переходнаго поколѣнія. Онъ любилъ и увлекался мистическимъ толкованіемъ Свящ. Писанія („Царствіе Божіе не словѣ, а въ силѣ заключается“), старался переходить въ преподаваніи на русскій языкъ. Впослѣдствіи онъ былъ ректоромъ преобразованной Петербургской академіи, но вскорѣ умеръ. Филаретъ не былъ слишкомъ суровъ, когда отзывался: „богословію училъ насъ незрѣлый учитель по крайней мѣрѣ съ прилежаніемъ“. По личнымъ воспоминаніямъ Филаретъ къ этой „дореформенной“ школѣ относился вполнѣ отрицательно: „что тамъ завиднаго“... Самъ Филаретъ вынесъ изъ школьнаго обученія блестящее знаніе древнихъ языковъ и основательную стилистически-филологическую подготовку. Всѣмъ остальнымъ онъ обязанъ былъ собственнымъ дарованіямъ и самоотверженному трудолюбію. И впослѣдствіи древніе языки зналъ онъ лучше новыхъ, а по нѣмецки и вовсе не научился. Съ основаніемъ, въ извѣстномъ смыслѣ, онъ любилъ называть самого себя самоучкой... Изъ тихаго Лаврскаго пріюта, обвѣяннаго духомъ благочестивой мечтательности, новоначальнымъ инокомъ іеродіаконъ Филаретъ въ 1809 мъ году былъ вызванъ въ Петербургъ „для усмотрѣнія“ и для употребленія во вновь образованныхъ духовныхъ училищахъ. Контрастъ былъ слишкомъ рѣзкій, переходъ былъ слишкомъ внезапенъ. Странно показалось Филарету все въ Петербургѣ, — „ходъ здѣшнихъ дѣлъ весьма для меня непонятенъ“, признавался онъ тогда же въ письмахъ къ отцу. Въ Синодѣ его встрѣтили совѣтами читать „Шведенборговы чудеса“, учиться по французски, — повезли смотрѣть придворный фейерверкъ и маскарадъ, чтобы тамъ, буквально „средь шумнаго бала“, представить его синодальному обер-прокурору, кн. Голицыну. На всю жизнь запомнились Филарету эти первыя Петербургскія впечатлѣнія. „Вотъ торопливо идетъ по двору какой-то небольшого роста человѣкъ, украшенный звѣздой и лентой, при шпагѣ, съ треугольной шляпой и въ чемъ-то, плащъ не плащъ, въ какой то шелковой накидкѣ сверхъ вышитаго мундира. Вотъ взобрался онъ на хоры, гдѣ чинно расположилось духовенство. Вертляво расхаживаетъ онъ посреди членовъ Св. Синода, киваетъ имъ головой, пожимаетъ ихъ руки, мимоходомъ запросто молвитъ словцо тому или другому, — и никто не дивится ни на его нарядъ, ни на сво-

бодное обращеніе его съ ними". Филаретъ былъ въ первый разъ въ маскарадѣ тогда, и не видалъ домино прежде. „Смѣшенъ былъ я тогда въ глазахъ членовъ Синода", вспоминалъ онъ,—„такъ я и остался чудакомъ"... Филарета встрѣтили въ Петербургѣ не очень ласково, и не сразу допустили къ преподаванію въ Академію. Но уже въ началѣ 1812-го года онъ оказался ректоромъ Академіи и архимандритомъ, съ настоятельствомъ въ Новгородскомъ Юрьевомъ монастырѣ. Онъ выдвинулся, прежде всего, своимъ усердіемъ и отличіемъ „въ проповѣдываніи Слова Божія", своими „назидательными и краснорѣчивыми поученіями объ истинахъ вѣры", — какъ проповѣдникъ и стилистъ, Филаретъ привлекъ вниманіе къ себѣ еще въ Троицкой лаврѣ. Дѣйствительно, у него былъ рѣдкій даръ и мѣра слова. Изъ отечественныхъ проповѣдниковъ у него чувствуется вліяніе Платона и еще Анастасія Братановскаго († 1806), — въ Петербургѣ онъ читалъ французскихъ проповѣдниковъ XVII-го вѣка, Массильона и Бурдалу, Фенелона больше другихъ. Но очень слышится и вліяніе отеческой проповѣди, Златоуста и Григорія Богослова, котораго Филаретъ всегда какъ то особенно любилъ и цѣнилъ. Темы для своихъ проповѣдей Филаретъ выбиралъ современныя,—говорилъ о дарахъ и явленіяхъ Духа, о тайнѣ Креста, „о гласѣ вопіющаго въ пустыни", — излюбленныя темы пietизма и квіетима. Нерѣдко проповѣдовалъ и въ домовой церкви князя Голицына, даже въ будни. Ученикъ и другъ Филарета, Григорій (Постниковъ), подъ конецъ жизни бывшій митрополитомъ Новгородскимъ, довольно сурово отзывался объ этихъ раннихъ проповѣдяхъ. Самому Филарету онъ писалъ откровенно, что въ этихъ проповѣдяхъ „часто видна была заботливость объ игривости въ словахъ, о замысловатости, о выраженіи другой мысли обинякам, что подлинно могло быть досаднымъ сердцу, ищущему истины прямой и назидательной". Дѣйствительно, въ первые годы Филаретъ говорилъ слишкомъ напряженнымъ и украшеннымъ стилемъ; позже онъ сталъ спокойнѣе и строже, но навсегда его языкъ остался сложнымъ и фразы у него построены всегда точно по контрапункту. Это не умаляетъ выразительности его проповѣдей. Даже Герценъ признавалъ за Филаретомъ этотъ рѣдкій даръ слова: „владѣлъ мастерски русскимъ языкомъ, удачно вводя въ него церковно-славянскій". Въ этомъ „мастерствѣ" языка и первая причина вліятельности его слова, — это было всегда живое слово, и мыслящее слово, вдохновительное размышленіе вслухъ. Проповѣдь у Филарета всегда была благовѣстіемъ, никогда не бывала только краснорѣчіемъ. И именно къ этимъ раннимъ Петербургскимъ годамъ относятся его неподражаемыя и образцовыя слова въ Великій

Пятокъ (1813-го и особенно 1816-го годовъ)... Болѣе напряженной была въ эти годы учено-педагогическая дѣятельность Филарета. Ему достался тяжкій и суровый искусъ, — „мнѣ должно было преподавать, что не было мнѣ преподано“. И за короткій срокъ, съ 1810 по 1817 годъ, ему пришлось прочесть и обработать почти полный курсъ богословскихъ наукъ, со включеніемъ сюда и истолковательнаго богословія, и церковнаго права, и древностей церковныхъ. Не удивительно, что жаловался онъ на крайнее изнуреніе. Не удивительно и то, что эти первые опыты не всегда были удачны и самостоятельны, и отдаютъ часто разными, слишкомъ еще свѣжими впечатлѣніями, — сказать: „вліяніями“ было все-же бы слишкомъ сильно. Первыя книги Филарета: „Начертаніе церковно-библейской исторіи“ (1816) и „Записки на книгу Бытія“ (1816) составлены были по Буддею, и изъ Буддея взятъ былъ и ученый аппаратъ. Это было совершенно неизбѣжно при срочной и спѣшной работѣ, — нужно было дать студентамъ учебную книгу и пособіе къ экзаменамъ... Профессоромъ Филаретъ былъ блестящимъ и вдохновеннымъ. „Рѣчь внятная; говорилъ остро, высоко, премудро; но все болѣе къ уму, менѣе же къ сердцу. Свободно дѣлалъ изъясненіе Св. Писанія: какъ бы все лилось изъ устъ его. Привлекалъ учениковъ такъ къ слушанію себя, что когда часы кончались ему преподавать, всегда оставалось великое усердіе слушать его еще болѣе безъ ястія и питія. Оставлялъ онъ сильныя впечатлѣнія въ умѣ отъ ученій своихъ. Всѣмъ казалось истинно пріятно, совершенно его ученіе. Казалось онъ во время оно ораторъ мудрый, краснорѣчивый, писатель искусный. Все доказывало, что онъ много въ наукахъ занимался“... Это отзывъ самого архимандрита Фотія. И онъ прибавляетъ еще, что Филаретъ былъ истый ревнитель монашескаго чина, „и былъ весьма сердоболенъ“, — сердечность Филарета Фотій испыталъ на себѣ, въ свои трудные и смутные академическіе годы... Какъ разсказывалъ Стурдза, и Филаретъ бывалъ тогда „колебленъ внушеніями духовъ многоразличныхъ“. Филаретъ читалъ, какъ всѣ въ то время, и Юнга Штиллинга, Эккартсгаузена, Фенелона и Гіонъ, и книгу о ясновидящей Преворстской, и отъ этого чтенія безспорный слѣдъ остался навсегда въ его душевномъ и мыслительномъ складѣ. Онъ умѣлъ находить общій языкъ не только съ Голицынымъ, но и съ Лабзинымъ, и даже съ проѣзжавшими квекерами, — его интересовали и привлекали всѣ случаи духовной жизни. Но при всемъ томъ Филаретъ оставался церковно твердымъ и внутренно чуждымъ этому мистическому возбужденію. Онъ былъ всегда очень впечатлителенъ, потому и склоненъ къ подозрительности, — за всѣмъ слѣдилъ и во всякую по-

дробность вдумывался и всматривался, что не было уютно для окружающихъ. Но онъ былъ и очень сдержанъ, себя онъ сдерживалъ и ограничивалъ больше и прежде всего. Даже Фотій, во многомъ укорявшій и очень не любившій Филарета, въ своихъ запискахъ признаетъ, что во времена своего студентскаго „житія подъ тонкимъ взоромъ архимандрита Филарета“ онъ „никогда не замѣтилъ и не могъ замѣтить даже единой тѣни противу ученія Церкви, ни въ классахъ въ академіи, ни частно“. Въ одномъ только Фотій яростно винилъ Филарета, — въ чрезмѣрной терпѣливости, въ чрезмѣрной молчаливости. Иннокентій Смирновъ и совѣтовалъ Фотію ходить почаще къ Филарету и у него учиться молчанію. Это, дѣйствительно, было очень характерно для Филарета. Онъ казался скрытнымъ и уклончивымъ. Какъ говоритъ Стурдзя въ своихъ воспоминаніяхъ, было „нѣчто загадочное“ во всемъ его существѣ. Вполнѣ открытымъ былъ онъ только предъ Богомъ, не передъ людьми, — во всякомъ случаѣ, не передъ всѣми и не передъ каждымъ. „Филаретъ никогда не увлекался порывами беззаботной искренности“... Отчасти его можно обвинить въ чрезмѣрной опасливости и предусмотрительности, онъ не хотѣлъ рисковать, выступая противъ сильной власти („намъ, двумъ архимандритамъ, Юрьевскому и Пустынскому, не спасти Церковь, если въ чемъ есть погрѣшность“, говорилъ Филаретъ Иннокентію). Но въ этой осторожности былъ и другой моментъ. Филаретъ не вѣрилъ въ пользу и надежность суровыхъ запретительныхъ мѣръ, не торопился вязать и осуждать. Отъ заблужденія онъ всегда отличалъ человѣка заблуждающагося, и съ доброжелательствомъ относился онъ ко всякому искренному движенію человѣческой души. Въ самихъ мистическихъ мечтаніяхъ онъ чувствовалъ подлинную духовную жажду, духовное безпокойство, которое потому только толкало на незаконные пути, что „не довольно былъ устроенъ путь законный“. И потому обличать нужно не прещеніями только, но прежде всего учительнымъ словомъ. Прежде всего нужно наставить, вразумить, — о такой положительной и творческой борьбѣ съ заблужденіями прежде всего и думалъ Филаретъ, и воздерживался отъ нетерпѣливыхъ споровъ... Подъ покровомъ мистическихъ соблазновъ онъ съумѣлъ распознать живую религіозную потребность, жажду духовнаго наставленія и просвѣщенія. Потому и принялъ онъ участіе въ работахъ Библейскаго общества съ такимъ увлеченіемъ. Его привлекла самая задача, ему казалось, что за библейское дѣло должны взяться церковныя силы, — „да не отымется хлѣбъ чадомъ“... Въ обновляющую силу Словъ Божія онъ твердо вѣрилъ... Съ библейскимъ дѣломъ, са русской Библіей, онъ неразрывно и самоотверженно связалъ

свою жизнь и свое имя. Его библейскій подвигъ трудно оцѣнить въ должной мѣрѣ. Для него лично онъ былъ связанъ съ великими испытаніями и скорбями. Въ самый разгаръ анти-библейскаго „возстанія“ въ Петербургѣ Филаретъ въ Москвѣ свидѣтельствовалъ, напротивъ, что „самое желаніе читать священныя книги есть уже залогъ нравственнаго улучшенія“. И, если кто предпочитаетъ питаться кореньями, а не чистымъ хлѣбомъ, не Библейское общество въ томъ виновато. На угадываемый вопросъ, „для чего сіе новое заведеніе въ дѣлѣ столь древнемъ и неподлежащемъ измѣненію, какъ христіанство и Библія“, Филаретъ отвѣчалъ: „для чего сіе новое заведеніе? Но что здѣсь новое? Догматы? Правила жизни? Но Библейское общество не проповѣдуетъ никакихъ, а даетъ въ руки желающимъ книгу, изъ которой всегда истинною Церковію были почерпаемы, нынѣ почерпаются и православные догматы, и чистыя правила жизни. Новое общество? Но сіе не вноситъ накакой новости въ христіанство, не производитъ ни малѣйшаго измѣненія въ Церкви... Для чего сіе заведеніе иностраннаго происхожденія? говорятъ еще. Въ отвѣтъ на сей вопросъ можно было бы указать любезнымъ соотечественникамъ на многія вещи, съ такимъ же вопросомъ: для чего онѣ у насъ не токмо иностраннаго происхожденія, но и совершенно иностранныя“... По выраженію современника, въ то время „самые набожные люди имѣли несчастную мысль, что отъ чтенія сей священной книги люди съ ума сходятъ“. Одно время чтеніе Библіи было формально воспрещено воспитанникамъ военно-учебныхъ заведеній — въ предотвращеніе помѣшательства, подъ тѣмъ предлогомъ, что два кадета уже помѣшались. А многіе другіе „почитали ее книгою только для Церкви потребной и для поповъ однихъ годной“. Изъ страха мистическихъ заблужденій и чрезмѣрностей тогда вдругъ стали избѣгать и Макарія Египетскаго, и Исаака Сирина, — „и умная сердечная молитва уничтожена и осмѣяна, какъ зараза и пагуба“... Нѣсколько позже Филарету пришлось доказывать, что позволительно писать новыя толкованія на посланія ап. Павла, несмотря на то, что на нихъ уже давно написалъ свои объясненія Златоустъ... „Дымъ ѣстъ глаза, а они говорятъ: такъ ѣдокъ солнечный свѣтъ. Задыхаются отъ дыма, и съ трудомъ выговариваютъ: какъ вредна вода отъ источника жизни“... Вотъ этотъ духъ пугливаго недѣланія въ богословіи всегда смущалъ Филарета, въ чемъ бы и гдѣ бы онъ ни проявлялся... „Есть въ природѣ человѣческой странная двоякость и противорѣчіе направленій“, говорилъ онъ однажды, — „съ одной стороны, чувство нужды въ Божественномъ и желаніе общенія съ Богомъ, съ другой — какая то тайная неохота заниматься Божественнымъ и на-

клонность убѣгать отъ собесѣдованія съ Богомъ... Первое изъ сихъ направленій принадлежитъ природѣ первозданной, а послѣднее — природѣ, поврежденной грѣхомъ"... Недостаточно имѣть вѣру и хранить ее, — „можетъ быть сомнѣніе въ томъ, точно ли ты ее имѣешь и какъ имѣешь"..., И Филаретъ продолжаетъ. „Поколику ты имѣешь ее въ Словѣ Божіемъ и въ Символѣ вѣры, потолику она принадлежитъ Богу, Его пророкамъ, апостоламъ, отцамъ Церкви, а еще не тебѣ. Когда имѣешь ее въ твоихъ мысляхъ и памяти, тогда начинаешь усвоять ее себѣ; но я еще боюсь за твою собственность, потому что твоя живая вѣра въ мысляхъ, можетъ быть, есть только еще задатокъ, по которому надлежитъ получить сокровище, т. е. живую силу вѣры"... Иначе сказать, вѣра во всей полнотѣ своего догматическаго содержанія должна стать живымъ началомъ и средоточіемъ жизни. И это содержаніе вѣры каждый долженъ не столько запомнить, сколько именно усвоить, — взыскующей мыслію и всецѣлой душой. Филаретъ не боялся пробудить мысль, хотя зналъ о соблазнахъ мысли. Ибо вѣрилъ, что эти соблазны преодолѣваются и побѣждаются только въ творческомъ дѣланіи, а не въ пугливомъ укрывательствѣ... „Довольно необходимости сражаться съ врагами, съ ученіями противными догматамъ", писалъ онъ однажды впослѣдствіи; „какая нужда воевать противъ мнѣній, не враждебныхъ никакому истинному догмату"... Филаретъ всегда подчеркивалъ необходимость богословствовать, какъ единственное и незамѣнимое основаніе цѣлостной духовной жизни. „Христіанство не есть юродство или невѣжество, но премудрость Божія"... Стало быть, никто изъ христіанъ не смѣетъ останавливаться въ началѣ или оставаться при однихъ начаткахъ только. Христіанство есть путь... И Филаретъ постоянно напоминаетъ, „чтобы никакую, даже въ тайнѣ сокровенную премудрость не почитали (мы) для насъ чуждою и до насъ не принадлежащею, но со смиреніемъ устрояли умъ свой къ Божественному созерцанію". Только въ такомъ постиженіи и разумѣніи складывается христіанская личность, складывается и образуется „совершенный Божій человѣкъ". Любимый оборотъ Филарета — „богословіе разсуждаетъ", — и эта заповѣдь „разсужденія" дана не немногимъ, но всѣмъ... Слишкомъ подробные учебники Филаретъ считалъ вредными. И очень характерны его мотивы. „Студентъ, имѣя при себѣ широкую классическую книгу, видитъ, что ему и готоваго не вмѣстить, а слѣдственно не до того, чтобы вырабатывать что-нибудь отъ себя. Такимъ образомъ умъ не возбуждается къ дѣятельности, память хватаетъ скорѣе слова, чѣмъ мысли, со страницъ книги"... Между тѣмъ, нужно именно пробуждать и упражнять „дѣй-

ствіе ума", а не просто развивать память... Здѣсь разгадка и объясненіе того рвенія, съ которымъ Филаретъ всю жизнь боролся за русскій языкъ, — и въ Библіи, и въ богословскомъ преподаваніи. Онъ стремился и хотѣлъ бы сдѣлать богословіе общедоступнымъ. Именно это въ немъ представлялось такимъ страшнымъ и опаснымъ его противникамъ. Именно общедоступности они и не хотѣли. „Дѣло же перевода Новаго Завѣта на простое нарѣчіе вѣчное и неизгладимое пятно на него наложило", писалъ Фотій... За русскій языкъ преподаванія въ духовной школѣ нужно было бороться на двѣ стороны. Съ представителями свѣтской власти, во-первыхъ, — въ Николаевское время всякое „размышленіе" казалось уже началомъ мятежа. И такъ наз. „Комитетъ 6 декабря" (1826—1830) отнесся къ предложенію о преподаваніи по-русски вполнѣ отрицательно, полагая, что необходимое при такомъ нововведеніи изданіе учебниковъ догматическаго и истолковательнаго богословія на русскомъ же языкѣ можетъ привлечь вниманіе (непросвѣщенныхъ) людей къ вопросамъ вѣры, — „подать случай къ неосновательнымъ толкамъ и догадкамъ". И, во-вторыхъ, о латинскомъ языкѣ богословскаго преподаванія приходилось спорить съ представителями старой учености, — ихъ все еще оставалось слишкомъ много. Послѣ увольненія Голицына къ присутствію въ Синодѣ былъ вызванъ изъ Кіева митр. Евгеній, и ему предполагалось поручить новое устроеніе духовныхъ училищъ, — „для постановленія духовныхъ училищъ на твердомъ и незыблемомъ основаніи Православія", какъ писалъ митр. Серафимъ. Евгенія рекомендовалъ Фотій и прямо противопоставлялъ Филарету: „и умнѣе Филарета, и при томъ правовѣренъ, великій человѣкъ и столпъ Церкви". (Самого Евгенія Фотій восторженно привѣтствовалъ). Однако, Евгеній и въ Петербургѣ былъ слишкомъ занятъ своими личными и археографическими дѣлами, чтобы увлекаться большими вопросами церковной политики. Впрочемъ, воля къ попятному движенію въ Комиссіи духовныхъ училищъ въ новомъ составѣ чувствовалась довольно сильно. Въ эти смутные годы Филаретъ Московскій не присутствовалъ въ Синодѣ, занятый дѣлами епархіи, — если не считать краткой сессіи Синода въ Москвѣ на коронацію Николая I. Вернулся онъ въ Петербургъ только въ 1827-мъ году. И въ первые же недѣли ему пришлось обсуждать вопросъ о церковной реформѣ. Императору кѣмъ-то былъ поданъ проектъ рѣшительныхъ преобразованій, — „учредить надъ церковію какую-то протестанскую консисторію изъ духовныхъ и свѣтскихъ лицъ", такъ Филаретъ передаетъ смыслъ этого предложенія. Сдѣлано оно была, повидимому, черезъ генерала Мердера, воспитателя Наслѣдника престола. Авторомъ проекта Фи-

ларетъ считалъ А. А. Павлова, этого сподвижника Фотія и Шишкова въ возстаніи 1824-го года... Синодъ затруднился представить отзывъ по существу этого проекта. Вмѣсто того Филаретъ представилъ свою личную записку, которая и была подана отъ Синода, какъ мнѣніе одного изъ членовъ. Государь написалъ на этомъ мнѣніи: „справедливо“. Въ немъ Филаретъ поднималъ снова вопросъ о Библейскомъ переводѣ. Но эта мысль не смогла получить дальнѣйшаго движенія въ виду безоговорочнаго сопротивленія митр. Серафима. Филаретъ не настаивалъ, — „не хочу производить раскола въ Церкви“... Въ ближайшіе годы Филаретъ имѣлъ еще разъ поводъ изложить обстоятельно свои взгляды по церковно-школьному вопросу, въ связи все съ тѣмъ же вопросомъ о преобразованіяхъ... Филаретъ очень рѣзко отзывается о старинномъ типѣ школы, еще рѣзче о запоздалыхъ попыткахъ вернуться къ этимъ обветшавшимъ примѣрамъ. „До преобразованія духовныхъ училищъ нѣкоторыя изъ сихъ училищъ полагали свою славу въ преимущественномъ передъ другими знаніи латинскаго языка. Отсюда священники, которые лучше знали языческихъ писателей, нежели священныхъ и церковныхъ, лучше говорили и писали на латинскомъ языкѣ, нежели на русскомъ, болѣе способны были блистать въ кругу ученыхъ отборными выраженіями мертваго языка, нежели свѣтить народу живымъ познаніемъ истины. Богословія преподаваема была только догматическая, по методѣ слишкомъ школьной. Отсюда знаніе сухое и холодное, недостатокъ дѣятельной назидательности, принужденный тонъ и безплодность поученій, неумѣніе говорить съ народомъ о истинахъ, которые казались очень знакомыми въ училищахъ... Со времени преобразованія духовныхъ училищъ, въ 1814 г., введено преподаваніе дѣятельной богословіи; такимъ образомъ богословское ученіе сдѣлалось ближе къ употребленію въ жизни... Дозволено преподавать богословскіе уроки на русскомъ языкѣ; отъ сего, правда, знаніе латинскаго языка сдѣлалось слабѣе, но за то школьная терминологія начала уступать мѣсто болѣе чистому и ясному изложенію истины, распространеніе существенныхъ познаній усилилось и сообщеніе оныхъ народу въ поученіяхъ облегчилось“. Филаретъ подчеркиваетъ: „богословскія понятія, преподаваемыя на латинскомъ языкѣ, основанныя тяжелою школьною терминологіей, не свободно дѣйствовали въ умахъ во время ученія, и послѣ ученія съ трудомъ переносимы были на русскій языкъ для сообщенія народу“... И обращается противъ новѣйшихъ распоряженій Комиссіи духовныхъ училищъ. То вѣрно, соглашается онъ, что не всѣ учителя удачно составляли свои уроки, — слѣдуетъ-ли поэтому вовсе запретить преподаніе „собственныхъ уроковъ“, и снова сдѣлать обязатель-

ной латынь, а классическою книгой назначить богословію Θеофилакта, „выписанную изъ лютеранской богословіи Буддея“... И снова Филаретъ приводитъ доводъ отъ пастырскаго воздѣйствія. „Сей обратный ходъ отъ внятнаго ученія на природномъ языкѣ къ латинскому схоластицизму не можетъ способствовать улучшенію образованія готовящихся къ священству, и удивительно, что во время, особенно хвалящееся ревностію о православіи, возвращается пристрастіе къ латинскому языку“... На эту настойчивую записку въ Синодѣ отвѣтилъ другой Филаретъ, тогда архіепископъ Рязанскій, впослѣдствіи извѣстный Кіевскій митрополитъ. Не споря прямо съ Филаретомъ Московскимъ, онъ настаивалъ на сохраненіи латинскаго языка, по разнымъ мотивамъ, для поддержанія учености, но особенно изъ предосторожности, какъ бы черезъ русскія книги не получили огласки заблуженія и ереси, опровергаемыя въ догматикахъ... Впрочемъ, онъ кое съ чѣмъ соглашался и предлагалъ издавать катихизическія книги для общаго употребленія, по русски и по-славянски, въ частности „Православное Исповѣданіе“. Богословію дѣятельную, онъ признавалъ, лучше преподавать по-русски. Наконецъ, желательно организовать переводъ отеческихъ твореній съ греческаго и латинскаго на русскій... Филарету Московскому пришлось уступить. Въ окончательный докладъ положеніе о русскомъ языкѣ богословскаго преподаванія включено не было. „Я предлагалъ учить въ семинаріи богословіе на русскомъ, чтобы удобнѣе было и принимать ученіе и передавать народу, и чтобы недовѣрчивые не говорили, зачѣмъ мы закрываемъ святое Евангеліе языкомъ неправославныхъ. Я говорилъ, что странно и уродливо въ греческой Церкви дать владычество латинскому языку, что Θеофанъ Прокоповичъ симъ образомъ изуродовалъ ученіе вопреки общему мнѣнію тогдашней Россійской іерархіи, вопреки примѣру всей древности восточной; но я долженъ былъ замолчать, чтобы кончить разногласіе, которое затруднило бы насъ и дѣло“. Одного, впрочемъ, онъ добился, и въ Синодальное рѣшеніе былъ внесенъ особый пунктъ: „дабы преподаваемое въ духовныхъ училищахъ ученіе вѣрнѣе направлять къ цѣли народнаго наставленія въ вѣрѣ и нравственности черезъ образованное духовенство, для сего поощрить способныхъ людей къ составленію учебныхъ книгъ богословскихъ съ изложеніемъ истинъ точнымъ и не запутаннымъ схоластическими тонкостями, съ приспособленіемъ ученія къ состоянію восточной греко-россійской Церкви“... Споръ о языкѣ преподаванія былъ разрѣшенъ въ явочномъ порядкѣ. Въ короткое время всюду перешли въ преподаваніи на русскій языкъ, несмотря на запреты. Въ Петербургской академіи по-русски читалъ уже самъ Филаретъ и послѣ него Григорій

(Постниковъ), въ Московской Кириллъ (Богословскій Платоновъ), — оба изъ воспитанниковъ перваго выпуска Петербургской академіи. Въ Кіевѣ по-русски преподавалъ уже ректоръ Моисей, за нимъ Мелетій (Леонтовичъ), а позже Иннокентій... Постепенно и въ семинаріяхъ латынь выходила изъ употребленія, въ сороковыхъ годахъ врядъ ли гдѣ еще учили богословію по-латынѣ... Впрочемъ, переходъ на русскій языкъ не означалъ еще дѣйствительнаго освобожденія отъ схоластическаго плѣна или рабства. И какъ разъ въ сороковыхъ годахъ русскому богословію пришлось пережить еще одинъ рецидивъ латинскаго схоластицизма... Иниціатива и на этотъ разъ принадлежала обер-прокурорскому надзору...

8. Филаретъ писалъ немного. Обстоятельства его жизни складывались неблагопріятно для писательства. Только въ ранніе, въ молодые годы могъ онъ почти безъ помѣхъ отдаваться ученой работѣ. Но и тогда онъ долженъ былъ работать наспѣхъ. То были для него скорѣе годы ученія, нежели самостоятельнаго творчества. Вскорѣ призванный къ высшему іерархическому служенію, Филаретъ уже не имѣлъ больше ни свободы, ни досуга для систематическихъ богословскихъ изслѣдованій и занятій. Въ свои лучшіе годы Филаретъ богословствуетъ только какъ проповѣдникъ. Именно его богослужебныя „слова и рѣчи" и остаются его главнымъ богословскимъ наслѣдствомъ. Богословской системы Филаретъ не построилъ. Проповѣди — только отрывки. Но и въ этихъ богословскихъ отрывкахъ есть внутренняя цѣльность и единство. И больше, чѣмъ единство системы, — единство созерцанія. Въ нихъ открывается живой богословскій опытъ, выстраданный и закаленный въ молитвенномъ искусѣ и бдѣніи. Въ исторіи русскаго богословія въ новое время Филаретъ Московскій былъ первымъ, для кого богословіе стало вновь задачею жизни, непреложной ступенью духовнаго подвига и дѣланія. Филаретъ не только богословствовалъ, — онъ жилъ, богословствуя... Въ храмѣ, съ церковнаго амвона, съ епископской каѳедры умѣстно было преподавать только твердое ученіе вѣры. И Филаретъ былъ очень сдержанъ въ словѣ. Никогда не говорилъ, всегда читалъ или произносилъ по написанному. Этого требовала и та словесная школа, къ которой онъ принадлежалъ по годамъ... Какъ богословъ и учитель, Филаретъ былъ прежде всего библеистомъ. Въ проповѣдяхъ своихъ онъ прежде всего толкователь Слова Божія. На священное Писаніе онъ не только ссылается, въ доказательство, въ подтвержденіе или опроверженіе, — онъ исходитъ изъ священныхъ текстовъ. Какъ удачно выразился о Филаретѣ Бухаревъ, для него библейскіе тексты „имѣютъ значеніе нисшедшихъ изъ

своей неизслѣдимости къ нашему разумѣнію мыслей самого Бога, живого и самопремудраго". Онъ мысленно живетъ въ библейскомъ элементѣ. Онъ размышляетъ вслухъ, всматриваясь въ черты библейскаго образа или разсказа. Никогда у Филарета богословствованіе не вырождается, замѣчаетъ Бухаревъ, въ какое то „разбирательство по вѣроучительному своду законовъ", какъ то бывало до него такъ обычно, какъ слишкомъ часто то повторялось вновь и вновь, въ эпохи „обратнаго хода"... Въ первые же годы своего преподаванія Филаретъ разработалъ общій планъ богословскаго курса, „обозрѣніе богословскихъ наукъ" (1814). Планъ этотъ очень характеренъ для него. Это былъ планъ библейскаго богословія, прежде всего. Въ пониманіи Филарета, задача богословской системы именно въ томъ и состоитъ, чтобы „совокупить въ правильный составъ" отдѣльные факты и истины Откровенія. „Система" въ богословіи есть нѣчто вполнѣ зависимое и производное. Исторія первѣе системы, Откровеніе дано въ живой исторіи и въ событіяхъ... Внѣшнее вліяніе той „старо-протестантской" богословской школы, въ которой Филаретъ выросъ и былъ воспитанъ, чувствуется у него достаточно сильно, въ ранніе годы особенно сильно. Внѣшнимъ образомъ Филаретъ не порываетъ сразу и съ русской традиціей Прокоповича. Очень многое въ опредѣленіяхъ и въ самомъ способѣ выражаться внушено или даже заимствовано Филаретомъ изъ протестантскихъ книгъ, и къ такимъ книгамъ и пособіямъ отсылаетъ онъ и въ своемъ „обозрѣніи". Отсюда и характерная неполнота и схоластическая неточность раннихъ формулировокъ Филарета. Онъ имѣлъ обыкновеніе называть Свящ. Писаніе „единымъ чистымъ и достаточнымъ источникомъ ученія вѣры", и къ этому прибавлялъ: „допускать ненаписанное Слово Божіе, равносильное писанному, не только въ управленіи Церкви, но и въ догматахъ, значитъ подвергать себя опасности разорить заповѣдь Божію за преданіе человѣческое". Конечно, это было сказано съ полемическимъ заостреніемъ. Но со стороны невольно казалось, что Филаретъ, если и не отрицаетъ, то умаляетъ значеніе Преданія въ Церкви, что онъ проводитъ или воспроизводитъ протестантскую мысль о т. наз. „самодостаточности" Свящ. Писанія. Въ своемъ раннемъ „Изложеніи разностей между Восточной и Западной церквами въ ученіи вѣры" (составленномъ въ 1811-мъ году для имп. Елизаветы Алексѣевны), и даже въ первыхъ изданіяхъ „Катихизиса", о преданіяхъ и о Преданіи Филаретъ не говорилъ; и въ окончательной редакціи „Катихизиса", уже въ тридцатые годы, вопросоотвѣтъ о Преданіи былъ внесенъ подъ стороннимъ внушеніемъ... Однако, это былъ скорѣе только условный языкъ эпохи, нежели дѣйствительная неточ-

ность или невѣрность созерцанія... Во всякомъ случаѣ, Филаретъ никогда не разсматривалъ Писанія отвлеченно или обособленно. Библія дана и содержится въ Церкви, и отъ Церкви дается вѣрующимъ къ чтенію и руководству. Писаніе есть записанное Преданіе, и свидѣтельствуется въ своемъ достоинствѣ живымъ вѣдѣніемъ и разумѣніемъ Церкви. Писаніе есть запись Преданія, но не простыхъ преданій или воспоминаній человѣческихъ, но именно Преданія Священнаго. Иначе сказать: священная память Божественныхъ Словъ, „для непрерывнаго и единообразнаго сохраненія" скрѣпленная на письмѣ. Писаніе, какъ говорилъ Филаретъ, есть „только продолженіе и неизмѣнно упроченный видъ преданія"... Когда Филаретъ говоритъ о Писаніи, какъ о „единомъ и достаточномъ" источникѣ вѣроученія, онъ имѣетъ въ виду не книгу въ кожаномъ переплетѣ, но Слово Божіе, живущее въ Церкви, оживающее въ каждой душѣ живой, познаваемое и изъясняемое Церковью, — Писаніе въ Преданіи. И далѣе, какъ говорилъ Филаретъ, истинное и святое Преданіе не есть „просто видимое и словесное преданіе ученія, правилъ, чиноположеній, обрядовъ, но съ симъ вмѣстѣ и невидимое, дѣйствительное преподаяніе благодати и освященія", — единство Духа, общеніе таинствъ. И въ этомъ для Филарета главное: не въ исторической памяти только, но именно въ непреложномъ вѣяніи благодати. Только въ Церкви поэтому и возможно подлинное Преданіе, — только тамъ, гдѣ непресѣкаемымъ токомъ струится благодать Святого Духа, открывающаго истину и наставляющаго въ ней... Напряженный библеизмъ Филарета тѣсно и глубоко былъ связанъ съ его церковностью. И это былъ возвратъ къ патристическому стилю и навыкамъ въ богословіи. Вмѣстѣ съ тѣмъ Филаретъ всегда подчеркивалъ необходимость въ новѣйшихъ филологическихъ пособіяхъ для точнѣйшаго опредѣленія „внѣшняго смысла" Писанія... Писаніе есть Слово Божіе, Слово самого Бога, не только слово о Богѣ. И не только слово, изреченное или записанное однажды, — но слово дѣйственное и дѣйствущее присно и во-вѣкъ. Это есть нѣкое таинство Божіе, непреложное явленіе благодати и силы. „Въ каждой чертѣ Слова Божія скрывается свѣтъ, въ каждомъ звукѣ премудрость". И Филаретъ прибавлялъ: „достовѣрность Свящ. Писанія простирается далѣе предѣловъ нашего разумѣнія". Это есть нѣкое Божественное сокровище, — немолчное, творческое, животворящее слово. И Церковь есть та священная сокровищница, въ которой оно хранится, особымъ устроеніемъ Духа Божія... Подлинное, несомнительное, Священное Преданіе есть безспорный „источникъ" вѣры. Но остается вопросъ, какъ распознать, какъ распознавать это „несомнительное" преданіе, какъ отличать преданіе

вѣры отъ преданій школы. Именно этимъ вопросомъ и былъ всегда занятъ Филаретъ. Сдержанно говоритъ онъ не о самомъ началѣ Преданія, но о ссылкахъ на „преданія“. Онъ возражаетъ противъ схоластическаго обычая и привычки обосновывать или доказывать доктринальныя положенія простымъ подборомъ текстовъ или авторитетныхъ свидѣтельствъ. Онъ подчеркиваетъ, что съ библейскими свидѣтельствами не можетъ быть уравниваемо никакое внѣбиблейское, — область прямой Богодухновенности точно опредѣлена гранью канона. „Такъ ли вѣрно можно опредѣлить минуту, когда церковный писатель сдѣлался святымъ, и слѣдственно не просто писателемъ, подверженнымъ обыкновеннымъ недостаткомъ человѣческимъ?“... Филаретъ не ограничиваетъ учительныхъ полномочій Церкви Онъ ограничиваетъ правомочія школы... Историческія преданія, во всякомъ случаѣ, подлежатъ провѣркѣ... У Филарета было живое историческое чувство. Въ этомъ грань, отдѣляющая его и отъ запоздалыхъ схоластовъ, съ ихъ логическимъ педантизмомъ, и отъ мистиковъ, для которыхъ Библія слишкомъ часто разрѣшалась въ притчу или символъ, какъ то было и со Сперанскимъ, и съ Лабзинымъ, а раньше со Сковородою... Для Филарета Библія всегда есть книга историческая, прежде всего. Открывается она описаніемъ творенія неба и земли, и заключается явленіемъ новаго неба и новой земли, — „вся исторія нынѣшняго міра“, замѣчаетъ Филаретъ. И эта священная исторія міра есть исторія Завѣта Бога съ человѣкомъ, — тѣмъ самымъ есть исторія Церкви... Въ представленіи Филарета, исторія Церкви начинается въ раю. И даже раньше. „Исторія Церкви начинается вмѣстѣ съ исторіей міра. Самое твореніе міра можно разсматривать, какъ нѣкоторое приготовленіе къ созданію Церкви, потому что конецъ, для котораго устроено царство натуры, находится въ царствѣ благодати“... Міръ созданъ ради человѣка, и съ твореніемъ человѣка происходитъ первобытная Церковь, начало которой положено уже въ самомъ образѣ и подобіи Божіемъ. Человѣкъ былъ введенъ въ міръ натуры, какъ священникъ и пророкъ, чтобы свѣтъ благодати чрезъ него распространился по всей твари. Въ свободѣ онъ былъ призванъ отвѣтить на творческую любовь, — „тогда бы Сынъ Божій обиталъ въ человѣкахъ и царствовалъ во всемъ мірѣ открыто и торжественно, и непрестанно проливалъ свѣтъ и силы небесныя на землю дотолѣ, доколѣ наконецъ не содѣлалъ бы ее самымъ небомъ“... Этотъ райскій Завѣтъ съ Богомъ былъ расторгнутъ грѣхопаденіемъ, Церковь Первозданная разорилась. Человѣкъ остановилъ въ себѣ присноживотное обращеніе славы Божіей, и тѣмъ во всемъ мірѣ преградилъ токъ благодати. И, однако, въ падшемъ мірѣ

творческое предопредѣленіе Божіе дѣйствуетъ тѣмъ не менѣе. Дѣйствуетъ какъ обѣтованіе и призывъ. И Словомъ Божіимъ тварь сохраняется, — подъ бездной Божіей безконечности, надъ бездной собственнаго ничтожества... Вся исторія есть путь Бога къ человѣку и путь человѣка къ Богу. Этотъ священный пульсъ времени и исторіи въ особенности слышится въ Ветхомъ Завѣтѣ. Это время мессіанскихъ ожиданій и приготовленія. Человѣчество ждетъ и чаетъ обѣтованнаго Спасителя, и самъ Богъ точно ожидаетъ движенія человѣческой свободы и любви. Оттого такъ чувствуется здѣсь это натяженіе времени, — „тварь по необходимости движется въ опредѣленныхъ кругахъ времени, которыхъ не можетъ ускорить“... Ветхій Завѣтъ, это — время прообразовъ и предвареній, время Богоявленій, множественныхъ и многообразныхъ, и вмѣстѣ — возвратное движеніе пробуждающагося человѣчества, движеніе избранныхъ въ человѣчествѣ навстрѣчу грядущему Богу. „Общее основаніе Богоявленій, наипаче въ образѣ человѣческомъ, есть вочеловѣченіе Сына Божія, ибо корень и начало Его святого человѣчества находились въ человѣкахъ отъ самыхъ первыхъ прародителей“. Въ этомъ смыслѣ Ветхій Завѣтъ есть нѣкое родословіе Спасителя... Образъ Богоматери рѣзко и ярко вычерченъ въ богословскомъ сознаніи Филарета. И ярче всего свѣтится для него день Благовѣщенія. Въ день Назаретскаго Благовѣщенія кончается Ветхій Завѣтъ, и начинается Новый. Разрѣшается напряженіе ожиданій. Въ лицѣ Богоматери человѣческая свобода откликается. „Она неограниченно вручила себя желанію Царя Царей, и обрученіе Божества съ человѣчествомъ навѣки совершилось“... И въ Рождествѣ Христовомъ возсозидается Церковь, разоренная нѣкогда преслушаніемъ перстнаго Адама, и возсозидается уже нерушимо и навѣкъ. Открывается царство благодати, и уже пріоткрывается и царство славы... Въ воспріятіи Филарета Церковь и есть, прежде всего, Тѣло Христово, „союзъ единой жизни“ въ Немъ, — не только союзъ единой власти, хотя бы и царственной власти Христа. И Церковь есть продолжающаяся Пятидесятница, — единство Духа Христова. До самаго порога грядущаго царствія славы непресѣкаемой струею продолжится освящающій токъ благодати. „Когда таинственное тѣло послѣдняго Адама, которое нынѣ, Имъ Самимъ будучи слагаемо и составляемо, чрезъ взаимное сцѣпленіе членовъ, соотвѣтственнымъ дѣйствіемъ каждаго изъ нихъ, возрастаетъ въ своемъ составѣ, созиждется совершенно и окончательно; тогда воздвигнутое своею Главою, проникнутое Духомъ Святымъ, торжественно явитъ оно во всѣхъ своихъ членахъ единый образъ Божій, и наступитъ великая Суббота Бога и человѣковъ“. Тогда замкнется кругъ временъ. Воца-

рится Господь Вседержитель, и откроется бракъ Агнчій... Въ своихъ богословскихъ размышленіяхъ Филаретъ исходитъ всегда изъ фактовъ Откровенія, и движется среди фактовъ. Никогда не отрывается онъ отъ исторіи, чтобы въ отвлеченномъ умозрѣніи торопливо вознестись „до пренебесной высоты созерцанія". Не любилъ Филаретъ „холодной философіи", и въ богословіи руководствовался не столько умозаключеніями, сколько именно историческимъ видѣніемъ. Таинства Божія онъ созерцаетъ всегда въ ихъ историческомъ откровеніи и совершеніи. И вся исторія раскрывается предъ нимъ, какъ единое и великое явленіе Божественной славы, обращающейся въ твари, и Божественной любви. Тема его богословія есть всегда Завѣтъ Бога и человѣковъ, во всей сложности и многообразіи его историческихъ судебъ... Подъ какими бы вліяніями и впечатлѣніями ни сложилась „система" Филарета, по внутреннему своему строю оно принадлежитъ къ святоотеческому типу (срв. въ особенности св. Григорія Нисскаго)... Съ особеннымъ вниманіемъ Филаретъ останавливался всегда на двухъ темахъ. Это, во первыхъ, таинство Креста, тайна Искупленія. И, во-вторыхъ, описаніе открывающейся для вѣрующихъ во Христѣ благодатной жизни, жизни въ Духѣ... Христосъ для Филарета есть, прежде всего, таинственный Первосвященникъ, приносящій и приносимый, — Агнецъ Божій и Великій Архіерей (срв. посланіе къ Евреямъ). Въ Евангеліи онъ видитъ прежде всего Крестъ на Голгоѳѣ, въ Богочеловѣкѣ — страждущаго Спасителя. „Судьба міра виситъ на крестѣ Его, жизнь міра лежитъ во гробѣ Его. Сей крестъ озаряетъ свѣтомъ плачевную страну жизни, изъ гроба Его взыдетъ солнце блаженнаго безсмертія"... И тайна Креста есть таинство Божественной любви, — „такъ въ духовной области таинъ, по всѣмъ измѣреніямъ Креста Христова, созерцаніе теряется въ безпредѣльности любви Божіей". Въ Великій Пятокъ Филаретъ проповѣдуетъ на слова: „Тако возлюби Богъ міръ". Призываетъ вникнуть въ послѣдній смыслъ Креста. „Что тамъ!.. Ничего, кромѣ святыя и блаженныя любви Отца и Сына и Святаго Духа къ грѣшному и окаянному роду человѣческому. Любовь Отца — распинающая. Любовь Сына — распинаемая. Любовь Духа — торжествующая силою крестною"... Филаретъ вполнѣ свободенъ отъ сентиментальнаго или моралистическаго перетолкованія Крестной любви. Онъ подчеркиваетъ, напротивъ, что Крестъ Христовъ укорененъ въ неизслѣдимости Божественнаго благоволенія. Таинство Крестное начинается въ вѣчности, „въ недоступномъ для твари святилищѣ тріипостаснаго Божества". Потому и говорится въ Писаніи о Христѣ, какъ объ Агнцѣ Божіемъ, предувѣденномъ или даже заколенномъ отъ сложенія міра.

„Смерть Іисуса есть средоточіе сотвореннаго бытія“... „Крестъ Іисусовъ, сложенный изъ вражды іудеевъ и буйства язычниковъ, есть уже земной образъ и тѣнь сего небеснаго Креста любви“... Въ своихъ проповѣдяхъ, особенно во дни страстныхъ воспоминаній, Филаретъ подымается до подлинныхъ высотъ молитвеннаго лиризма, въ его словахъ слышится трепетъ сердца. Этихъ словъ нельзя пересказывать, ихъ можно только перечитывать и повторять... У Филарета мы не найдемъ связной системы, онъ говоритъ всегда скорѣе „по поводу“. Но у него мы найдемъ нѣчто большее — единство живого опыта, глубину умного созерцанія, „тайныя посѣщенія Духа“. И въ этомъ разгадка или объясненіе его богословскаго вліянія. Прямыхъ учениковъ у Филарета почти не было. Онъ не создалъ школы но онъ создалъ нѣчто большее, — духовное движеніе... Филаретъ былъ всегда внутренно очень сдержанъ въ своихъ богословскихъ разсужденіяхъ, и къ такой же отвѣтственной сдержанности призывалъ другихъ. Въ немъ поражаетъ, прежде всего, это неусыпающее чувство отвѣтственности, — именно эта черта дѣлала его обликъ такимъ строгимъ. Въ этомъ чувствѣ отвѣтственности скрещивались мотивы пастырскіе и богословскіе. О Филаретѣ вѣрно было замѣчено, что „былъ онъ епископомъ съ утра до вечера и отъ вечера до утра“,— и въ этомъ источникъ его осторожности. Но у него была и другая черта, нѣкая инстинктивная потребность оправдывать свое каждое заключеніе. Именно отсюда объясняются всѣ его оговорки о преданіяхъ. „Каждая богословская мысль должна быть принимаема только въ свойственной ей мѣрѣ силы“. И Филаретъ всегда противился тому, чтобы частныя мнѣнія превращать въ обязательства, которыя болѣе стѣсняютъ постигающую или испытующую мысль, нежели ее ведутъ. Именно поэтому бывалъ онъ такъ нетерпимъ и такъ непріятенъ въ качествѣ цензора или редактора. Характеренъ отзывъ Филарета о „Страстной Седьмицѣ“ Иннокентія, — „я желалъ бы, чтобы спокойный разсудокъ прошелъ по работѣ живого и сильнаго воображенія, и очистилъ дѣло“. Филаретъ не отвергалъ „воображенія“, но подвергалъ его строгой повѣркѣ,— и не столько разумомъ, сколько свидѣтельствомъ Откровенія. „Въ предметахъ, которые не въ кругѣ опытовъ настоящей земной жизни, не надежно полагаться на собственный философствующій разумъ, а надобно слѣдовать Божественному откровенію и объясненіямъ онаго, даннымъ людьми, которые болѣе насъ молились, подвизались, очищали свою внутреннюю и внѣшнюю жизнь, въ которыхъ потому болѣе прояснялся образъ Божій, и открылось чистое созерцаніе, которыхъ духъ и на земли ближе нашего граничилъ съ раемъ“. Какъ видно, Филарета не такъ занимаетъ вопросъ объ

авторитетѣ, сколько о внутренней достовѣрности... Именно въ силу своей требовательности и осторожности Филаретъ однимъ казался слишомъ уступчивымъ, другимъ чрезмѣрно придирчивымъ. Одни обвиняли Филарета за „якобинство въ богословіи", потому что онъ всегда требовалъ „доказательствъ", и слишкомъ осторожно различалъ „мнѣнія" и „опредѣленія". „Народъ не любилъ его и называлъ масономъ" (Герценъ). Другіе считали его мрачнымъ охранителемъ и, странчымъ образомъ, предпочитали ему даже графа Пратасова (срв. не только у Никанора Бровковича, но и у Ростиславова)... Однихъ смущало, что Филаретъ не соглашался объявить латинство ересью, а не только расколомъ, оговаривая, что это есть только „мнѣніе, а не опредѣленіе церковное", — и въ особенности предостерегалъ отъ преувеличеній: „поставленіе Папства на одну доску съ Аріанствомъ жестоко и не полезно". И казалось, не слишкомъ ли онъ остороженъ, разъясняя, что Восточная Церковь „не имѣетъ самовластнаго истолкователя своего ученія, который давалъ бы своимъ истолкованіямъ важность догматовъ вѣры",— казалось, онъ слишкомъ многое предоставляетъ „собственному разсужденію и совѣсти" вѣрующихъ, хотя и „при помощи церковныхъ учителей и подъ руководствомъ Слова Божія"... Другіе не находили словъ, чтобы очернить его насильническій и тиранический образъ. Въ этомъ отношеніи особенно характерны недобрыя автобіографическія „записки" историка С. М. Соловьева. Въ изображеніи Соловьева, Филаретъ былъ какимъ то злымъ геніемъ, убивавшимъ во всѣхъ своихъ подчиненныхъ начатки творчества и самодѣятельность. И въ частности, Соловьевъ настаиваетъ, Филаретъ убилъ творческій духъ въ Московской Академіи. Объ этомъ придется говорить позже. Здѣсь достаточно отмѣтить, что навѣтамъ Соловьева можно противопоставить не мало противо-свидѣтельствъ. Ограничусь однимъ, и его трудно заподозрить въ пристрастіи къ Филарету Имѣю въ виду отзывъ Г. З. Елисеева, извѣстнаго радикала и редактора „Отечественныхъ Записокъ", бывшаго въ Московской академіи студентомъ въ самомъ началѣ сороковыхъ годовъ, а потомъ баккалавромъ и профессоромъ въ Казани (кстати, кажется, его имѣлъ въ виду Достоевскій, когда творчески создавалъ образъ Ракитина). По отзыву Елисеева, въ Московско академіи было скорѣе слишкомъ много свободы, и исключительная обстановка сердечности, мягкости, товарищества... Соловьевъ былъ близорукъ и очень страстенъ въ своихъ сужденіяхъ. Онъ не умѣлъ и не любилъ находить свѣтлыя черты въ тѣхъ, съ кѣмъ не былъ согласенъ. Его особенно раздражали люди „безсонной мысли", оскорблявшіе собою уютъ его право-гегеліанскаго міровоззрѣнія. Не одного

только Филарета Соловьевъ такъ строго осудилъ. Только черныя и гнилыя слова у него нашлись и для Хомякова. Къ Филарету Соловьевъ былъ несправедливъ даже какъ историкъ. Онъ не съумѣлъ и не захотѣлъ понять, что видимая суровость Филарета происходилъ отъ скорби и тревоги. „У этого человѣка горячая голова и холодное сердце", — въ этомъ отзывѣ обманная полуправда. То правда, что умъ Филарета былъ пылкимъ и горячимъ, и эта безсонная дума положила рѣзкую печать на его сухомъ лицѣ. Но то напраслина и прямая неправда, что холодно было у Филарета сердце. Чуткое и впечатлительное, горѣло и оно. И горѣло оно въ жуткой тревогѣ. Эту скорбь и тревогу, эту потаенную боль только отъ близорукаго наблюдателя смогутъ заслонить видимыя удачи и оказательства чести. Напряженнымъ и мужественнымъ молчаніемъ Филаретъ едва покрывалъ и смирялъ свое безпокойство о происходившемъ въ Россіи. „Кажется, уже и мы живемъ въ предмѣстіяхъ Вавилона, если не въ немъ самомъ", сказалъ онъ однажды... Филарету приходилось, какъ выразился однажды Хомяковъ, управлять „окольными путями", чтобы не подавать лишняго повода къ нападенію. „Снисходительность приходилось отодвинуть подальше, а требовательность развивать возможно больше", свидѣльствуетъ и другой современникъ, — „чтобы не подстерегли и не нанесли нечаяннаго удара". Самъ Филаретъ писалъ однажды Григорію: „жаль, если тѣ, на которыхъ ищутъ случая напасть, подаютъ случай къ нападенію"... Филаретъ не любилъ легкихъ и благополучныхъ путей, ибо не вѣрилъ, что легкіе пути могутъ вести къ правдѣ, — узкій путъ врядъ ли можетъ оказаться легкимъ... „Боюсь на землѣ радости, которая думаетъ, что ей нечего бояться"...

9. Филаретъ былъ самымъ властнымъ и яркимъ представителемъ того новаго „сердечнаго богословія", которое прежде всего и преподавалось въ преобразованныхъ духовныхъ школахъ. И задача преподаванія полагалась именно „въ образованіи внутренняго человѣка", въ томъ, чтобы внушить живое и твердое личное убѣжденіе въ спасительныхъ истинахъ вѣры. „Внутреннее образованіе юношей къ дѣятельному христіанству да будетъ единственною цѣлію сихъ училищъ" (указъ 30 августа 1814-го года). Здѣсь умѣстно припомнить популярный въ тѣ годы афоризмъ Неандера: pectus est quod facit theologum, „сердце образуетъ богослова"... Впрочемъ, въ русскихъ школахъ „сердечное" направленіе не было единственнымъ. Съ самаго начала мы можемъ распознать и различить два расходящихся направленія. Однимъ было это „сердечное богословіе". Другое тогда было принято называть „неологизмомъ", — это была школа морально раціонализирующаго истолкованія христіанства. Въ

С. Петербургскую академію это именно направленіе было занесено Фесслеромъ... Филарета въ должности ректора академіи въ 1819 мъ году смѣнилъ Григорій Постниковъ, изъ воспитанниковъ перваго курса новой академіи, впослѣдствіи митрополитъ Новгородскій (скончался въ 1860 г.). Григорій былъ продолжателемъ, послѣдователемъ, почитателемъ, даже другомъ Филарета Московскаго. Но лично на него онъ мало походилъ. Это былъ человѣкъ очень зоркой и ясной мысли. Но не было у него какого внутренняго увлеченія. У него не было этой безсонной пытливости мысли, предъ нимъ никогда не развертывались головокружительные кругозоры, въ которыхъ Филарету было такъ привычно жить. У Григорія даже въ проповѣдяхъ совсѣмъ не чувствуется напряженія, все слишкомъ прозрачно у него, голосъ всегда ровенъ, и покоенъ. Догматическихъ темъ онъ не любилъ, предпочиталъ дѣятельныя. И морализма, очень размѣреннаго и даже докучливаго, у него больше, хотя и нельзя не чувствовать у него большой нравственной силы. „Простота, важность и правда", отзывался о немъ Фотій, который его не любилъ... Характеръ Григорія отражается и въ языкѣ его,— никакой риторики, никакихъ прикрасъ, скорѣе нѣкоторая тяжесть и грубоватость, опрощенство, Григорій любилъ писать „для народа", особенно въ послѣдніе годы жизни. Но всегда у него чувствуется вліяніе когда то читанныхъ и прочитанныхъ англійскихъ назидательныхъ книгъ и брошюръ начала вѣка. Его мысль окрѣпла и воспиталась именно на чтеніи иностранныхъ авторовъ, особенно англійскихъ, — одно время Григорій, кажется, даже самъ занимался со студентами по англійски. Вообще былъ онъ большой книголюбъ и очень поощрялъ чтеніе въ студенческой средѣ. Имѣлъ обыкновеніе предлагать студентамъ переводы за плату, чтобы заставить читать... Какъ учитель и лекторъ, Григорій былъ очень популяренъ и любимъ. Преподавалъ онъ по-русски, Свящ. Писаніе разбиралъ на лекціяхъ по русскому переводу, не по славянскому. И вообще былъ онъ ревностнымъ защитникомъ русской Библіи, до конца дней своихъ. Въ Ветхомъ Завѣтѣ онъ отдавалъ предпочтеніе „еврейской истинѣ", — подчеркивалъ, что возстановить изъ разночтеній дѣйствительный переводъ „семидесяти" врядъ ли возможно съ точностію, но и къ масоретской пунктуаціи относился сдержанно и критично... Въ 1822-мъ году Григорій напечаталъ нѣсколько главъ своего богословскаго курса, — ихъ просматривалъ, одобрилъ и, конечно, исправлялъ Филаретъ. Самостоятельнаго въ нихъ мало, но важенъ былъ уже самый живой голосъ и манера автора... Много позже Григорій написалъ свою извѣстную книгу противъ раскольниковъ или старовѣровъ, — „Истинно-древняя и истинно-православная Цер-

ковь“ (1855), — и опять таки новаго въ ней мало, но привлекаетъ благородный, спокойный и благожелательный тонъ, — авторъ, дѣйствительно, старается убѣдить и доказать, терпѣливо и сдержанно, старается преуспѣть „словомъ истины“. Григорій былъ искреннимъ защитникомъ религіозной самодѣятельности, ревнителемъ просвѣщенія, у него было подлинная пастырская заинтересованность и настойчивость... Особенной заслугой преосвященнаго Григорія было основаніе при Петербургской академіи журнала, — подъ характернымъ названіемъ „Христіанскаго чтенія“ онъ началъ выходить въ 1821 мъ году. Первой задачей журнала и было давать матеріалъ для назидательнаго чтенія, для русскаго чтенія, всѣмъ ревнителямъ и церковнымъ книголюбцамъ. Библейская тенденція была явно показана выборомъ эпиграфа: „наздани бывше на основаніи апостолъ и пророкъ (Еф. II. 20), — во всякомъ случаѣ, впослѣдствіи, во времена „обратнаго хода“, этотъ эпиграфъ показался притязательнымъ и опаснымъ и опаснымъ и былъ замѣненъ другимъ (съ 1842-го года взятъ былъ I Тим. III. 15, — „да увѣси, како подобаетъ въ дому Божіи жити, яже есть Церковь Бога жива, столпъ и утвержденіе истины“, — впослѣдствіи оба эпиграфа были соединены)... Въ первые годы „Христіанское чтеніе“ очень напоминало „Сіонскій Вѣстникъ“, по выбору и характеру статей. Былъ заведенъ особый отдѣлъ своего рода „мистической хроники“. „Въ нашемъ отечествѣ весьма рѣдко приходятъ въ извѣстность благодатныя дѣйствія Св. Духа на сердца человѣческія. Посему пригласить при объявленіи о семъ изданіи всѣхъ любителей христіанства и наипаче людей духовнаго званія о таковыхъ дѣйствіяхъ извѣщать издателей, для содѣланія оныхъ явными къ славѣ Божіей“. Извѣстія о знаменіяхъ духовныхъ и чудесахъ заимствовались и изъ изданій иностранныхъ. Съ 1825-го года, впрочемъ, стиль изданія сталъ строже, — начали больше переводить изъ отцовъ... Съ самаго начала изданія „Христіанское Чтеніе“ имѣло неожиданный успѣхъ, число подписчиковъ въ первые же годы достигло до 2400... Въ Московской академіи Григорію слѣдовалъ Кириллъ Богословскій-Платоновъ, одного съ нимъ выпуска, впослѣдствіи архіепископъ Подольскій († 1841). Преподавалъ онъ по-русски, философіи новѣйшей не любилъ, читалъ въ духѣ аскетическомъ. „Свойство евангельскаго ученія состоитъ въ утѣшеніи сердецъ, поражаемыхъ скорбію и ужасомъ правосудія небеснаго, при воззрѣніи въ глубину духовнаго своего состоянія. Но какъ можетъ тотъ постигнуть и другимъ изъяснить силу и утѣшеніе евангельскаго ученія, кто не испыталъ въ себѣ крестной любви, чье сердце не проникнуто печалію по

Богѣ, ведущей ко спасенію"! Въ бытность Кирилла ректоторъ Московской академіи студенты обязаны были вести каждый свой личный журналъ, и въ немъ отмѣчать и дѣйствія свои, и мысли. Самъ Кириллъ былъ близокъ съ учениками Молдавскихъ старцевъ, въ бытность свою Подольскимъ архіереемъ онъ интересовался о. Өеодосіемъ Левицкимъ въ Балтѣ, и отзывался о немъ съ полнымъ сочувствіемъ и одобреніемъ, какъ о человѣкѣ подлинно духовномъ. Въ академіи свой курсъ онъ заканчивалъ трактатомъ о преданіяхъ Церкви... Въ Кіевской академіи представителями новаго богословія были, одинъ за другимъ, Моисей Антиповъ-Платоновъ, умершій въ должности экзарха Грузіи уже въ 1834-мъ году, и Мелетій Леонтовичъ, впослѣдствіи архіепископъ Харьковскій († 1840), — оба преподавали по-русски. Оба принадлежали къ первому выпуску Петербургской академіи... Изъ этого перваго выпуска, вообще очень яркаго, слѣдуетъ назвать еще нѣсколько именъ. В. И. Кутневичъ сразу же былъ посланъ баккалавромъ философіи въ Московскую академію, — здѣсь сразу нашелъ онъ себѣ такого ученика и преемника, какъ Голубинскій. Самъ Кутневичъ вскорѣ оставилъ академическую службу, былъ впослѣдствіи военнымъ обер-священникомъ и членомъ Синода (†1865). Въ Московскую же академію былъ посланъ Поликарпъ Гайтанниковъ, бывшій затѣмъ тамъ ректоромъ въ санѣ архимандрита (†1837),—онъ много занимался переводами изъ греческихъ отцовъ... Алексѣй Маловъ (†1855) былъ протоіереемъ Исаакіевскаго собора и священникомъ въ Инвалидномъ домѣ, славился, какъ отличный и трогательный проповѣдникъ. Былъ онъ типичнымъ искателемъ „духовнаго" и „всеобщаго христіанства", — при встрѣчѣ съ В. Пальмеромъ очень его смутилъ какой-то безплотностью своихъ представленій о составѣ и предѣлахъ Церкви. Въ свое время о. Маловъ былъ участникомъ „духовныхъ" собраній у Татариновой, кажется, былъ и духовникомъ многихъ членовъ этого кружка... Среди окончившихъ С.-Петербургскую академію въ эти ранніе годы самымъ вдохновеннымъ выразителемъ и проповѣдникомъ новыхъ настроеній былъ Макарій Глухаревъ, одинъ изъ самыхъ замѣчательныхъ людей той эпохи (1792—1847). Въ академіи Глухаревъ былъ подъ всецѣлымъ вліяніемъ Филарета, — „отдалъ свою волю ректору Филарету, ничего не дѣлалъ и не начиналъ безъ его совѣта и благословенія, и почти ежедневно исповѣдовалъ ему свои помыслы". Эта духовная связь между наставникомъ и ученикомъ осталась навсегда. Глухаревъ былъ человѣкъ исключительной впечатлительности, но всецѣло обращенный вовнутрь, дѣйствовать въ обыденной обстановкѣ ему было трудно. Въ академіи онъ много читалъ мистическихъ книгъ,

Арндта больше всего,—изъ нихъ усвоилъ ученіе о возрожденіи и обновленіи внутренняго человѣка, озаряемаго отъ Св. Духа. Былъ однажды и у Татариновой, но, испуганный, бѣжалъ... По окончаніи академіи былъ онъ посланъ наставникомъ въ Екатеринославль. Здѣсь онъ встрѣтился съ мѣстнымъ епископомъ, Іовомъ Потемкинымъ, постриженникомъ Молдавскихъ старцевъ, и черезъ него сблизился съ двумя монахами изъ Молдавіи, о. Ливеріемъ и о. Калинникомъ. Подъ этими вліяніями Глухаревъ рѣшилъ принять постригъ. Въ этотъ періодъ жизни онъ весь былъ въ исканіи и безпокойствѣ. Вскорѣ его перевели ректоромъ въ Костромскую семинарію, но онъ мучительно тяготился не только управленіемъ, но и самимъ преподаваніемъ. При первой же возможности Макарій оставилъ службу и ушелъ жить въ Печерскую лавру, потомъ въ Глинскій монастырь, бывшій въ то время однимъ изъ очаговъ созерцательнаго возрожденія, — здѣсь онъ много читалъ, подъ руководствомъ старца Филарета, и переводилъ— бл. Августина Исповѣдь, Лѣствицу, бесѣды Григорія Великаго, огласительныя слова Ѳеодора Студита. „Это школа Христова, это одна изъ свѣтлыхъ точекъ на земномъ шарѣ, въ которую дабы войти надлежитъ умалиться до Христова младенчества"... Переводилъ Макарій и съ французскаго,— творенія Терезы Испанской, собирался переводить Паскаля... Къ инымъ исповѣданіямъ онъ всегда относился съ пытливымъ благожелательствомъ. Въ Екатеринославѣ молился съ „духовными христіанами" (молоканами), и нашелъ, что свѣтъ Божія озаренія сіяетъ и въ ихъ теплой вѣрѣ. Квекеры, путешествовавшіе по Россіи въ 1819-мъ году, Грелье и Алленъ, посѣтили его въ Екатеринославлѣ, съ вводнымъ письмомъ отъ Филарета, и нашли съ нимъ много общаго, душевную близость. Впослѣдствіи Макарій мечталъ построить въ Москвѣ храмъ съ тремя отдѣлами — для православныхъ, католиковъ и лютеранъ... Въ монастырскомъ уединеніи Макарій пробылъ не очень долго, онъ сталъ томиться о дѣлѣ... Это дѣло онъ нашелъ для себя въ проповѣди среди сибирскихъ инородцевъ. И въ этомъ дѣлѣ онъ нашелъ самого себя... Филаретъ Московскій называлъ Макарія: „романтическій миссіонеръ". И, дѣйствительно, къ миссіонерскому дѣлу Макарій отнесся восторженно и съ увлеченіемъ. Въ помощь себѣ онъ взялъ сперва двухъ тобольскихъ семинаристовъ и составилъ примѣрный наказъ для перваго миссіонерскаго стана. „Желаемъ, да будетъ у насъ все общее: деньги, пища, одѣяніе, книги и прочія вещи, и сія мѣра да будетъ для насъ удобностью въ стремленіи къ единодушію". Существовала миссія въ условіяхъ крайней скудости и бѣдности... Миссія была для Макарія подлиннымъ апостольскимъ подвигомъ. Онъ вложилъ въ него весь свой пылъ, все напряженіе души сво-

ей. Малодушному миссіонеру можетъ показаться, „что сіи племена не созрѣли для христіанства". На это сомнѣніе Макарій отвѣчаетъ рѣшительно: „Кто таковъ я, что берусь судить о незрѣлости народовъ для всемірной вѣры въ Іисуса Христа, который за всѣхъ человѣковъ и во спасеніе всѣхъ пролилъ Пречистую Кровь Свою на крестѣ и вкусилъ смерть"... „Нѣтъ народа, въ которомъ бы Господь не зналъ своихъ, нѣтъ той глубины невѣжества и омраченія, до которой бы Сынъ Божій не снисходилъ, преклонивъ небеса, не преклонился"... Свои общія мысли о миссіонерскомъ дѣлѣ Макарій изложилъ въ особой запискѣ: „Мысли о способахъ къ успѣшнѣйшему распространенію христіанской вѣры между евреями, магометанами и язычниками въ Россійской державѣ" (1839). Макарій предлагалъ образовать въ Казани миссіонерскій центръ, создать здѣсь особый миссіонерскій институтъ-монастырь, со строгимъ общежительнымъ уставомъ, но и съ довольно пестрой учебной программой. общеобразовательной и богословской. Своихъ сотрудниковъ Макарій хотѣлъ познакомить съ системой Ланкастерскихъ школъ, съ основами медицинскаго ухода, съ правилами сельскаго хозяйства. Созерцательная мечтательность не убивала въ Макаріи жизненной трезвости... Исторія Алтайской миссіи при Макаріи, это одинъ изъ самыхъ героическихъ и святыхъ эпизодовъ въ нашей исторіи... Но среди апостольскихъ трудовъ у Макарія родилась новая мысль, охватившая его со всей исключительностью страсти. Это былъ планъ библейскаго перевода... Уже въ 1834-мъ году Макарій черезъ митр. Филарета представилъ въ Синодъ записку „О потребности для россійской церкви преложенія всей Библіи съ оригинальныхъ текстовъ на современный русскій языкъ". Филаретъ скрылъ это письмо, чтобы укрыть „романтическаго миссіонера" отъ гнѣва и кары высшихъ властей, считавшихъ благовременнымъ переводить Писаніе на языки полудикихъ и вовсе дикихъ инородцевъ, но никакъ не на русскій... Доводовъ Макарій не слушалъ и не понималъ. Въ 1837-мъ году онъ представилъ въ Комиссію духовныхъ училищъ начало своего перевода, книгу Іова, и вмѣстѣ съ тѣмъ письмо на Высочайшее имя. Дѣло движенія опять не получило. Въ 1839 г. Макарій представилъ переводъ книги Исаіи и новое письмо на Высочайшее имя. Въ слѣдующемъ году онъ представилъ тѣ же двѣ книги въ пересмотрѣнномъ текстѣ, сличенномъ съ переводомъ Павскаго, котораго онъ раньше не зналъ. На этотъ разъ Макарій отъ доводовъ и убѣжденій переходитъ къ угрозамъ и гнѣвнымъ пророчествамъ. Раньше онъ изъяснялъ надобность и полезность имѣть Слово Божіе на живомъ языкѣ, не только на мертвомъ, — „россійскій народъ достоинъ имѣть полную россійскую Библію". Макарій огорчался, „что русскіе равнодушно

остаются безъ полной россійской Библіи, между тѣмъ какъ имѣютъ полный Алкоранъ на россійскомъ нарѣчіи". Макарій былъ убѣжденъ, что приспѣло время": изъ чистѣйшихъ, драгоцѣннѣйшихъ веществъ россійскаго слова создать словесный храмъ Премудрости Божіей въ такой прочности, правильности и точности, въ такомъ вкусѣ, въ такомъ великолѣпіи и изяществѣ, что онъ будетъ выше всего прекраснаго въ мірѣ, будетъ истиною славою православія нашей Церкви предъ лицемъ всѣхъ церквей и веселіемъ неба"... Теперь Макарій скорбитъ и грозитъ. „О горе! затворились царскія двери, которыми изъ святилища исходили къ намъ евангелисты одинъ за другимъ, и Церковь россійскую благословляли отъ лица Іисуса Христа, каждый своимъ евангеліемъ на россійскомъ языкѣ... И все сокрылось, и стало темно... Сколько лѣтъ, какъ мы слышимъ, будто все пятокнижіе Моисеево, дѣйствительно переведенное на чистый русскій языкъ съ еврейскаго, въ премногихъ особяхъ лежитъ въ простомъ складочномъ мѣстѣ, — та святая и страшная книга Закона Божія, которая лежала при ковчегѣ завѣта Іеговы, во святомъ святыхъ, и которую читали предъ всѣмъ Израилемъ, въ слухъ всего народа, не исключая женъ, дѣтей и пришельцевъ. Неужели слово Божіе въ облаченіяхъ славянской буквы перестаетъ быть словомъ Божіемъ въ одѣяніи россійскаго нарѣчія?"... Макарій съ наивной простотою касается самыхъ болѣзненныхъ и болевыхъ точекъ. Онъ даже исчисляетъ знаменія гнѣва Божія: наводненіе 1824 г., возстаніе 1825 го, холера 1830 го, пожаръ Зимняго дворца... На этотъ разъ отвѣтъ былъ данъ. Синодъ указомъ изъяснилъ Макарію, какъ горделиво и притязательно ставитъ онъ себя „непризваннымъ истолкователемъ судебъ Божіихъ", и дерзко „преступаетъ предѣлы своего званія и своихъ обязаностей". Потому его опредѣлено было подвергнуть „молитвенной епитиміи" при домѣ епископа Томскаго. Филаретъ Черниговскій такъ говоритъ объ этой епитиміи. „Его заставили служить каждый день литургію, въ продолженіи шести недѣль, но это принялъ онъ за милость Божію и былъ очень доволенъ епитиміею". Вѣроятно, онъ недоумѣвалъ, почему каждодневное служеніе литургіи въ Петербургѣ считаютъ наказаніемъ для священника... Въ послужномъ спискѣ Макарія отмѣчено такъ: „проходилъ сорокодневную очистительную эпитимію, по случаю представленія правительству мыслей и желаній своихъ вразсужденіи полной Библіи на россійскомъ языкѣ въ переводѣ съ оригиналовъ"... Вскорѣ послѣ этого Макарій выпросилъ увольненіе отъ миссіи и былъ назначенъ настоятелемъ въ Болховскій монастырь, Орловской губерніи. Здѣсь онъ пробылъ недолго, но сумѣлъ стяжать сердца. Своихъ переводовъ онъ не прекращалъ.

Теперь онъ мечталъ уѣхать въ Святую Землю, и поселиться тамъ въ Виѳлеемской пещерѣ Іеронимовой, если можно, чтобы довершить и усовершить свой переводъ Ветхаго Завѣта. Говорили, что онъ расчитывалъ по пути побывать въ Лейпцигѣ и тамъ устроить печатаніе своего перевода. Не безъ труда получилъ онъ дозволеніе на поѣздку. И въ самый канунъ отъѣзда занемогъ и вскорѣ скончался... Макарій былъ человѣкъ святой правдивости и чистоты. „Осуществленное, живое Евангеліе", говорилъ о немъ архіепископъ Смарагдъ. Лучшія преданія созерцательнаго монашества онъ сочеталъ въ своемъ личномъ опытѣ съ евангельскими уроками ученой школы. Макарій былъ человѣкъ большихъ знаній, гебраистъ онъ былъ отличный, въ своей работѣ надъ Библіей всего ближе держался онъ обычно Розенмюллера, не рабствуя, однако, невѣрности его. И вмѣстѣ съ тѣмъ это былъ человѣкъ духовной простоты, прозрачной души. „Макарій былъ истинный слуга Христа Бога", писалъ о немъ послѣ его смерти, въ 1847-мъ году, Филаретъ Московскій. „И, конечно, примѣчательно, что онъ во время нескорбное предрекалъ скорби за небреженіе о распространеніи Слова Божія; и скорби потомъ пришли"... Обособленное положеніе Московской академіи, въ Троицкой лаврѣ, въ деревенской тиши и даже глуши Сергіева посада, очень способствовало тому, что въ этой академіи съ особенной опредѣленностью воплощались руководящія настроенія новой эпохи. Этому благопріятствовали, конечно, и подготовка, и привычки еще Платоновскихъ временъ. Ростиславовъ винитъ въ своихъ воспоминаніяхъ Филарета за то, что онъ старался Петербургскую академію превратить въ какую-то „полу-киновію". Московская академія и дѣйствительно стала въ себѣ самой нѣкой „полу-киновіей", какимъ то „сердечно"-ученымъ монастыремъ. Здѣсь сложился именно общій стиль. Этотъ стиль во всемъ легко распознать. Взять, напримѣръ, списки книгъ, выданныхъ студентамъ въ поощреніе или въ награду: даже въ 1833-мъ году это были — французская Библія, въ переводѣ Де-Саси, сочиненія Фенелона, или Франсуа де-Саль, или Арндта, или еще Іоанна Масона. Или вотъ темы для семестровыхъ сочиненій: О воздыханіи твари; О безразличіи вѣроисповѣданій, или о томъ, можно ли во всякой вѣрѣ спастись; О внутренней и внѣшней Церкви (темы 1826 г.); О состояніи т. наз. духовной сухости, или о повременномъ оскудѣніи духовнаго человѣка въ благодатныхъ утѣшеніяхъ; Почему во времена Христовы и Апостольскія болѣе, нежели прежде и послѣ, было бѣсноватыхъ (темы 1832 г.). По нравственному богословію въ 1817—1818 году молодой баккалавръ рекомендовалъ студентамъ, кромѣ Макарія Египетскаго и блаж. Августина, читать еще Арндта, Ѳому Кемпій-

скаго, Горнбекія, еще и анонимную „Исторію возрожденныхъ“, — преподавалъ онъ по Буддею. Въ 1820 и 1821 г.г. студенты переводили Іоахима Лангія Mysterium Christi et christianismi... Самымъ характернымъ преподавателемъ былъ въ эти годы, конечно, прот. Θеодоръ Голубинскій, изъ перваго курса послѣ преобразованія. Это былъ типическій представитель эпохи... Изъ представителей старшаго поколѣнія, учившихся еще въ до-реформенныхъ школахъ, къ тому-же „сердечно“ - духовному направленію въ богословіи принадлежали митр. Михаилъ, архим. Евграфъ, учитель Филарета, Иннокентій Смирновъ. Иннокентій входитъ въ исторію русскаго богословія и какъ составитель „Начертанія церковно-библейской исторіи“ (1816—1818). Книга эта писана была наспѣхъ, и не авторъ былъ виновенъ, если и послѣ его смерти ее насильственно оставляли учебникомъ въ школахъ, кое-гдѣ даже въ 60-хъ годахъ, когда она была уже явно отсталой, устарѣлой, непригодной (для посмертныхъ изданій она была обработана прот. Кочетовымъ). Составлена она была, преимущественно, по Вейссману и Шпангейму, по Баронію и Магдебургскимъ центуріямъ,—планъ слишкомъ сухъ и дробенъ, изложеніе слишкомъ формально... Преодолѣть схоластическіе навыки нелегко было и такому живому человѣку, какъ Иннокентій. Въ семинаріи Петербургской, гдѣ онъ былъ ректоромъ, Иннокентій преподавалъ по-латыни, — его записки по „дѣятельному богословію“ были изданы послѣ его смерти въ русскомъ переводѣ, съ его латинскихъ конспектовъ, подъ смотрѣніемъ Филарета. У многихъ изъ этого старшаго поколѣнія мы находимъ такое сочетаніе „сердечнаго“ благочестія и схоластической „учености“... Самый яркій примѣръ, это—Филаретъ Амфитеатровъ, впослѣдствіи всѣмъ извѣстный митрополитъ Кіевскій (1779—1857). Это былъ человѣкъ теплаго благочестія, большой сердечности, и подлинной духовной жизни, человѣкъ праведный и святой. Но въ преподаваніи онъ оставался неуступчивымъ сторонникомъ схоластическаго прошлаго. Самъ преподавалъ онъ въ преобразованныхъ академіяхъ не очень долго, сперва въ Петербургѣ, потомъ въ Москвѣ, какъ инспекторъ и ректоръ,—и преподавалъ всегда по латыни. Рѣшительно былъ онъ противъ преподаванія богословія на русскомъ. Догматику онъ читалъ по Иринею Фальковскому, при объясненіи Писанія руководился всего болѣе толкованіями Витринги. Слушатели его отмѣчаютъ исключительную сжатость его изложенія, „математическую точность“ и отчетливость его аргументовъ. Но, вмѣстѣ съ тѣмъ, это бывали всегда скорѣе проповѣди, чѣмъ лекціи въ строгомъ смыслѣ, — „что-то въ родѣ благовѣствованія“... Къ „мистическому“ направленію Филаретъ относился недружелюбно, — „во время профессорства моего въ Московской

академіи было сильно общее направленіе къ мистикѣ, и я всѣми силами противоборствовалъ ему". Еще непримиримѣе относился онъ къ философіи, — „ему противны были не только философскія формулы, но даже самыя имена какого либо Спинозы и Гегеля". Даже Филаретъ Московскій, котораго онъ сердечно любилъ, казался ему слишкомъ ученымъ и мудрымъ — соотвѣтствуетъ ли это монашескимъ обѣтамъ и смиренію?... Въ ранніе годы и Филаретъ Амфитеатровъ участвовалъ въ Библейскомъ обществѣ, даже и въ 1842-мъ году поддерживалъ Филарета Московскаго и вмѣстѣ съ нимъ долженъ былъ удалиться изъ Синода, но еще позже очень насторожился и сталъ рѣзко возражать противъ возобновленія русскихъ библейскихъ переводовъ... Въ рядахъ старшаго поколѣнія много было людей цѣльныхъ. Такимъ былъ, напримѣръ, очень вліятельный и всѣмъ извѣстный въ Москвѣ о. Семенъ Соколовъ. „Въ Москвѣ онъ извѣстенъ былъ какъ духовникъ строгій и назидательный, какъ осторожный путеводитель смущаемыхъ сомнѣніемъ и ропотомъ въ дни скорби и искушеній, какъ глубокомысленный и проникнутый духовностію мистикъ", — такъ говоритъ о немъ одинъ изъ его духовныхъ дѣтей (Н. В. Сушковъ, въ своихъ запискахъ о Филаретѣ). Учился онъ еще въ Троицкой семинаріи, былъ связанъ съ членами „Дружескаго общества", — прожилъ онъ очень долгую жизнь (1772—1860). Въ назиданіе своимъ духовнымъ дѣтямъ онъ перевелъ и издалъ Ѳомы Кемпійскаго извѣстную книжку, съ прибавочнымъ наставленіемъ, какъ подобныя книги подобаетъ читать (1834). Самъ онъ и въ болѣе поздніе годы любилъ читать и перечитывать „Сіонскій Вѣстникъ", не возбранялъ читать и Эккартсгаузена... Такова была сила „европеизаціи" въ послѣ-Петровской Россіи, что и къ преданіямъ духовной жизни удалось вернуться только по западному пути, по западному примѣру. Арндта узнали раньше, чѣмъ Добротолюбіе, — и надолго такъ и оставался Арндтъ для многихъ и многихъ въ осіяніи первой любви. Правда, очень рано присоединяется и чтеніе греческихъ отцовъ, отцовъ-аскетовъ въ частности. Но только съ возстановленіемъ созерцательныхъ монастырей въ Россіи, съ этимъ живымъ возвращеніемъ къ православнымъ преданіямъ духовной жизни, волна западно-мистическихъ увлеченій начинаетъ спадать... Въ духовныхъ школахъ вліяніе Александровской эпохи было длительнымъ и устойчивымъ. Въ той же обстановкѣ богословской „чувствительности" слагаются и такіе характеры, какъ Филаретъ Гумилевскій, или о. А. В. Горскій. Только изъ духа Александровской эпохи можно понять и трагическую судьбу архим. Ѳеодора Бухарева...

10. И съ самаго начала преобразованныхъ школъ мы можемъ распознать въ нихъ другое, прямо противополож-

ное и достаточно опредѣлившееся, теченіе въ богословской работѣ. Самымъ яркимъ его представителемъ былъ, скорѣе всего, о. Герасимъ Павскій, (1787—1863), изъ воспитанниковъ перваго курса С.Петербургской академіи, замѣчательный гебраистъ, долголѣтній профессоръ академіи по классу еврейскаго языка, бывшій и профессоромъ богословія въ Петербургскомъ университетѣ, потомъ придворный протоіерей, духовникъ и наставникъ Цесаревича, будущаго Александра II го. Павскій былъ филологъ, прежде всего, — у него былъ филологическій даръ и чутье. Онъ полюбилъ еврейскую Библію, со всѣмъ жаромъ ученой страсти. Учился семитической филологіи Павскій до напечатанія грамматики Гезеніуса, — его ученое міровозрѣніе сложилось подъ опредѣляющимъ вліяніемъ авторитетовъ XVIII-го вѣка. Въ первые же годы своего преподаванія въ академіи Павскій составилъ и напечаталъ свою грамматику еврейскаго языка (1818). Составленный имъ въ тѣ-же годы еврейскій и халдейскій словарь къ Ветхому Завѣту изданъ не былъ. Павскій сразу примкнулъ къ Библейскому обществу и очень увлекся переводческой работой. „Не языкъ былъ мнѣ дорогъ", говорилъ онъ впослѣдствіи, —„а св. Писаніе, чистое, неискаженное толкованіями; посредствомъ знанія языка я хотѣлъ дойти до вѣрнаго толкованія св. Писанія. А извѣстно, что вѣрное пониманіе еврейскаго языка ведетъ къ пониманію богословія"... Для Библейскаго общества Павскій перевелъ Псалтырь (о Псалмахъ онъ писалъ свое курсовое сочиненіе), онъ же наблюдалъ за печатаніемъ Пятокнижія. Переводить онъ продолжалъ и послѣ закрытія Библейскаго общества, — въ этомъ и состояли его классные уроки со студентами въ академіи. Уже послѣ выхода Павскаго изъ академической службы, по студенческой иниціативѣ, его переводъ былъ налитографированъ, и сразу же получилъ довольно широкое распространеніе въ духовно-школьной средѣ. Появленіе этого „тайнаго" перевода вызвало тревогу, особенно на Синодальныхъ верхахъ. Переводъ былъ запрещенъ, экземпляры его разыскивались и отбирались (это было въ 1842-мъ году). Павскій подвергнутъ былъ слѣдствію и не-формальному суду. Для этой тревоги и обвиненій основанія были. Переводъ библейскій не можетъ оставаться только литературнымъ упражненіемъ, и онъ не былъ таковымъ для Павскаго. Переводъ есть всегда и толкованіе. Налитографированный переводъ былъ раздѣленъ на отдѣлы, съ заголовками и объясненіями, со вводными и пояснительными примѣчаніями, — въ нихъ Павскій всего ближе слѣдовалъ Розенмюллеру. Получалось впечатлѣніе, что Павскій очень ограничительно принимаетъ мессіанскія пророчества, сомнѣвается въ подлинности отдѣльныхъ книгъ и текста. Не приходится спорить теперь, — таковы и были

дѣйствительные взгляды Павскаго, хотя бы онъ отъ нихъ вполнѣ и отрекался, спрошенный подъ слѣдствіемъ... И это либерально-критическое воспріятіе Ветхаго Завѣта соотвѣтствовало его общему религіозному міровоззрѣнію. Философомъ, или мыслителемъ, Павскій не былъ. Но у него были очень опредѣленныя религіозно-философскія убѣжденія. Въ Университетѣ онъ читалъ сперва именно „исторію развитія религіозныхъ идей въ человѣческомъ обществѣ", — при Руничѣ это было замѣнено преподаваніемъ церковной исторіи, по Иннокентію. Въ пособіе студентамъ Павскій предлагалъ книгу Дрезеке: Glaube, Liebe und Hoffnung... Впослѣдствіи онъ самъ написалъ: „Христіанское ученіе въ краткой системѣ"... Павскій исповѣдовалъ своеобразный религіозно-моралистическій идеализмъ, довольно неопредѣленный. „Религія есть чувство", опредѣляетъ онъ, „коимъ духъ человѣческій внутренно объемлетъ Невидимаго, Вѣчнаго и Святаго, и въ немъ блаженствуетъ. Ученіе религіи состоитъ только въ томъ, чтобы чаще пробуждать, оживлять и питать это святое чувство, дабы оно укрѣплялось, просвѣтлялось и воспламенялось внутри человѣка, дало изъ себя силу, свѣтъ и жизнь всему человѣку, всѣмъ его понятіямъ, всѣмъ его мыслямъ, желаніямъ и дѣйствіямъ"... Такъ и положительная религія есть уже только нѣкое переложеніе этого первоначальнаго чувства въ очень не-адекватномъ разумно-разсудочномъ элементѣ. Обряды и самые догматы составляютъ только внѣшнюю форму, суть только „намекъ", и догматы разума могутъ даже и подавлять или заглушать это непосредственное „святое чувство". Религія, въ пониманіи Павскаго, сводится почти только къ морали. И Христосъ для него врядъ ли многимъ больше, чѣмъ Учитель... Павскій ограничивалъ „существенное" въ христіанствѣ прямымъ свидѣтельствомъ Писанія... „Благодарю Бога, что церковь, въ которой я рожденъ и воспитанъ, не принуждаетъ меня вѣрить чему либо безъ доказательствъ. Она позволяетъ мнѣ углубляться въ чистое и святое слово Божіе и, если что предписываетъ, всегда указываетъ основаніе своему предписанію въ словѣ Божіемъ и въ общемъ голосѣ просвѣщенныхъ учителей Церкви"... Церковь, въ пониманіи Павскаго, объемлетъ всѣ исповѣданія, — поскольку они содержатъ „истинную сущность" догматовъ. Пальмеръ былъ очень удивленъ, услышавъ объ этомъ. Въ бесѣдѣ съ Пальмеромъ Павскій былъ очень откровененъ. Священникъ ничѣмъ не отличается отъ пастора, а потому „преемство" не прервано напр., и у лютеранъ. „Невидимое и недостижимое царство Христово имѣетъ, однако же, отпечатокъ въ Церкви христіанской. И та изъ церквей христіанскихъ ближе къ совершенству, которая чище выражаетъ въ себѣ идею царствія

Христова. Всякая же церковь видимая должна знать, что она только на пути совершенства, а полнота совершенства вдали отъ нея, въ церкви невидимой, въ царствѣ небесномъ"... Слѣдуетъ и то еще отмѣтить, что Павскій съ большой горячностью высказывался противъ монашества: „монашество я понимаю дѣломъ нечистымъ и противнымъ закону натуры и, слѣдовательно, закону Божію, въ чемъ увѣрила меня и церковная исторія"... Павскій былъ виднымъ дѣятелемъ и однимъ изъ „директоровъ" Библейскаго общества, но къ „мистикѣ" относился всегда враждебно, — говорилъ, что не любитъ „кривыхъ путей"... П. Бартеневъ удачно замѣтилъ о Павскомъ, что былъ онъ „представителемъ облегченнаго, уклончиваго и зыбкаго благочестія", — и въ этомъ онъ былъ довольно типиченъ... Павскій вполнѣ сходился съ Жуковскимъ и ген. Мердеромъ, по предложенію котораго онъ былъ приглашенъ въ законоучителя къ Наслѣднику (эту должность онъ долженъ былъ оставить въ 1835-мъ году, всего больше подъ давленіемъ Филарета, находившаго его богословскіе взгляды весьма погрѣшительными)... То было самое острое западничество не только въ богословіи, но и въ самомъ душевномъ самочувствіи. То было и психологическое самовключеніе въ нѣмецкую традицію. Въ особенности сильно это было именно въ Петербургской академіи, гдѣ не было въ должной степени умѣряющаго корректива подлинной монашеской жизни... Павскій былъ отличнымъ филологомъ, и съ филологической точки зрѣнія переводъ его очень цѣненъ. Онъ умѣлъ передавать и самый стиль, литературную манеру священныхъ писателей, и просодическій строй библейской рѣчи. И запасъ русскихъ словъ у переводчика былъ достаточно богатъ и свѣжъ. У Павскаго былъ и педагогическій даръ, слушателей своихъ онъ могъ многому научить. Прямыхъ учениковъ, впрочемъ, у него было мало. Самостоятельной работой занимался только одинъ, С. К. Сабининъ, бывшій все время заграничнымъ священникомъ при дипломатической миссіи въ Копенгагенѣ, потомъ въ Веймарѣ (1789—1863). Курсовое сочиненіе Сабининъ писалъ о „Пѣсни Пѣсней", въ какомъ должно разумѣть ее смыслѣ. Потомъ работалъ надъ книгой Исаіи. Въ Христіанскомъ Чтеніи" помѣстилъ онъ рядъ экзегетическихъ очерковъ, всего больше о пророчествахъ. Со времени запрещенія перевода Павскаго Сабининъ обращается къ скандинавскимъ темамъ, издаетъ грамматику исландскаго языка, — и у него филологическій интересъ былъ преобладающимъ, какъ у Павскаго... Въ другомъ смыслѣ къ тому же „нѣмецкому" направленію въ русской богословской наукѣ принадлежитъ Иннокентій Борисовъ (1800—1855), изъ перваго курса воспитанниковъ Кіевской академіи, потомъ инспек-

торъ академіи Петербургской и ректоръ Кіевской, наконецъ, архіепископъ Херсонскій и Таврическій. Въ свое время его настойчиво подозрѣвали и обвиняли въ „неологивмѣ", было однажды наряжено даже „негласное дознаніе" о его образѣ мысли. Для этого были поводы... Иннокентія самого всего больше интересовала философія. Но мыслителемъ онъ не былъ. Это былъ умъ острый и воспріимчивый, но не творческій. Изслѣдователемъ Иннокентій никогда не былъ. Онъ умѣлъ завлекательно поставить вопросъ, вскрыть вопросительность въ неожиданной точкѣ, захватить вниманіе своего чтителя или слушателя, съ большимъ увлеченіемъ и блескомъ пересказать ему чужіе отвѣты. Только блестящая манера изложенія маскируетъ этотъ всегдашній недостатокъ творческой самодѣятельности. Но всегда это именно изложеніе только, никогда не изслѣдованіе. Какъ говорилъ объ Иннокентіи Филаретъ Московскій, у него не достаетъ разсужденія, а воображенія слишкомъ много. Иннокентій именно ораторъ, прежде всего. И въ этомъ „краснословіи" разгадка его вліянія и успѣха, — и на профессорской каѳедрѣ, и на проповѣдническомъ амвонѣ... Въ своихъ богословскихъ лекціяхъ Иннокентій не былъ самостоятеленъ. Догматику онъ читалъ примѣнительно къ „системѣ" М. Добмайера, какъ и архим. Моисей, у котораго онъ самъ слушалъ богословіе, — эта „система" въ тѣ годы была принята въ католическихъ школахъ въ Австріи. Она очень характерна для этой „переходной" эпохи, — отъ Просвѣщенія къ Романтикѣ, отъ Лессинга, Гердера и Канта къ Шеллингу или даже Баадеру. Основная и руководящая идея этой „системы" есть идея Царствія Божія, истолкованная скорѣе гуманистически, какъ „нравственное общеніе". Вліяніе Просвѣщенія во всемъ чувствуется, и христіанство изображается, точно нѣкая школа естественной морали и блаженства. Христологія остается очень блѣдной и двусмысленной... Всѣ эти черты находимъ и у Иннокентія. Характерно, что курсовое сочиненіе писалъ онъ на тему: „О нравственномъ характерѣ Іисуса Христа". Знаменитая книга Иннокентія „Послѣдніе дни земной жизни Іисуса Христа" (первое изданіе въ 1847 г.) увлекаетъ своими литературными достоинствами Но это именно только литература, не богословіе. Иннокентій не выходитъ здѣсь за предѣлы риторическаго и сентиментальнаго гуманизма. Вмѣсто богословія у Иннокентія всегда только психологія, вмѣсто исторіи риторика. Въ дѣйствительныя глубины духовной жизни Иннокентій никогда не спускается... Иннокентій былъ эклектикъ. Въ его міровоззрѣніи много элементовъ еще отъ эпохи Просвѣщенія, но онъ очень увлекается и Александровскимъ мистицизмомъ, — въ своихъ лекціяхъ онъ много говоритъ о піетической традиціи, съ боль-

шимъ сочувствіемъ отзывается о Фенелонѣ и Гіонъ, о Штиллингѣ и Эккартсгаузенѣ, — „сдѣлали много пользы". Много говорилъ Иннокентій и на темы Шуберта, о сновидѣніяхъ и о смерти, — конечно и объ ясновидящей Преворстской. Оттѣняетъ Иннокентій и космическіе мотивы въ богословіи, — „вся природа есть портретъ Всевышняго, совершеннѣйшій и полный", — въ этомъ слышится отзвукъ мистической натурфилософіи... Читать Иннокентія и теперь еще интересно, — слушать было еще интереснѣе, конечно. „Нѣкоторыя мѣстз въ лекціяхъ преосв. Иннокентія очевидно расчитаны были только на впечатлѣніе, какое могло получаться отъ нихъ при слушаніи, а не при чтеніи на бумагѣ; это были быстрые фейерверки таланта, на которое можно было смотрѣть только издали и не очень пристально, чтобы, подойдя къ нимъ вплотную, вмѣсто пріятнаго впачатлѣнія свѣтовой игрѣ, не получить впечатлѣнія одного непріятнаго курева" (П. В. Знаменскій). Всякая попытка подражать Иннокентію, или слѣдовать за нимъ, оказывалась предательской. Послѣдователей у него не было, и не могло быть, хотя и были неудачные подражатели.. У Иннокентія былъ этотъ даръ увлекать, — Филаретъ Кіевскій говорилъ даже о „религіозной демагогіи". Иннокентій умѣлъ сразу увлечь и людей такого „твердаго духа", какъ извѣстный Ростиславовъ, и религіозныхъ мечтателей, и искателей спекулятивтыхъ откровеній. „Слушатели Иннокентія видѣли у него богословскую истину, строгую и важную, въ такомъ блестящемъ одѣяніи, какого они никогда себѣ не представляли, привыкши къ прежней схоластической манерѣ изложенія". Поражала именно эта „живость воображенія", не столько сила мысли, — „сила ума разрѣшалась богатствомъ образовъ". Смѣлость Иннокентія всего больше отъ его спекулятивной безотвѣтственности, отъ того, что идетъ онъ по поверхности. „Но по самому складу и настроенію своихъ способностей онъ не произвелъ и не могъ произвесть эпохи въ наукѣ, которую преподавалъ, онъ не подвинулъ ея впередъ, онъ даже вовсе ея не обрабатывалъ... Нѣтъ, не наука, какъ ни близка она была знаменитому іерарху, а искусство, высокое искусство человѣческаго слова, вотъ въ чемъ состояло его истинное призваніе". Такъ писалъ объ Иннокентіи Макарій Булгаковъ, въ торжественномъ некрологѣ для отчета Академіи Наукъ. И Макарій прибавляетъ: „но не видно того, что называется христіанскимъ глубокомысліемъ и богословской ученостью"... Страннымъ образомъ, напротивъ, Иннокентій съ преувеличенными похвалами отзывался о догматикѣ Макарія, объ этой запоздалой попыткѣ вернуться именно къ схоластической манерѣ, при чемъ поражаетъ въ ней назадъ это странное бездѣйствіе разсуждающей мысли, отсутствіе вопроси-

тельности. Когда въ сороковыхъ годахъ возникла мысль замѣнить Филаретовскій катихизисъ другимъ, болѣе церковнымъ, т. е. романизирующимъ, первымъ пришло на умъ имя Иннокентія. Его старый учитель, прот. Скворцовъ, спрашивалъ его при этомъ случаѣ: „Ужели и Вы судите такъ же, какъ нѣкоторые у насъ: не нужно-де намъ обширныхъ свѣдѣній философскихъ, нужно намъ одно богословіе откровенное". Въ ранніе годы Иннокентія упрекали именно въ томъ, что подъ именемъ догматики вмѣсто положительнаго богословія онъ предлагаетъ философскіе домыслы. И привлекалъ онъ слушателей именно этимъ. Но самъ онъ увлекался философіей только эмоціонально. Его очень увлекали многозначные отвѣты философовъ, меньше тревожили его самые вопросы... Иннокентій былъ эрудитъ и ораторъ. Не былъ и историкомъ, его историческіе опыты всегда слабы. Долгіе годы готовилъ онъ къ изданію „догматическій сборникъ", какъ самъ онъ его называлъ, или „Памятникъ вѣры православной". Это долженъ былъ быть именно сборникъ, — собраніе вѣроучительныхъ изложеній и исповѣданій въ хронологическомъ порядкѣ. До живой идеи Преданія, при всей своей пытливости, Иннокентій такъ и не поднялся. Сборникъ остался недопечатаннымъ... Несомнѣнной заслугой Иннокентія было основаніе при Кіевской академіи журнала, подъ именемъ „Воскреснаго Чтенія" (съ 1837 г.), — это былъ скорѣе назидательный, чѣмъ ученый журналъ. Какъ проповѣдникъ, Иннокентій примыкалъ всего ближе къ Масильону... Во всемъ связанъ онъ именно съ западной традиціей. Всего меньше у него замѣтны патристическіе мотивы. Нужно еще отмѣтить переработку имъ цѣлаго ряда уніатскихъ „акаѳистовъ", въ которыхъ его привлекалъ снова этотъ духъ чувствительности, эта игра благочестиваго воображенія... Въ этомъ отношеніи Иннокентія можно сопоставить съ его Кіевскимъ сверстникомъ и сотрудникомъ, Я. К. Амфитеатровымъ (1802—1848), очень съ свое время извѣстнымъ профессоромъ гомилетики въ академіи (его „Чтенія о церковной словесности" вышли въ 1847-мъ году). Отъ французскихъ проповѣдническихъ образцовъ Амфитеатровъ возвращается къ патристической проповѣди. Но какъ все же сильна въ немъ эта чувствительная струя, почти что „святая меланхолія", склонность къ грусти и мечтательность, — „солнце свѣтитъ, но свѣтъ его грустенъ"... — Въ извѣстномъ смыслѣ „западничество" было неизбѣжно въ преобразованныхъ духовныхъ школахъ, именно въ школьномъ порядкѣ. Учиться приходилось по иностраннымъ книгамъ и руководствамъ. Первой задачей преподавателей и было именно это введеніе въ русскій школьный оборотъ современнаго ученаго и учебнаго матеріала западныхъ бого-

словскихъ училищъ. И съ постепеннымъ переходомъ преподаванія на русскій языкъ вопросъ о составленіи или переводѣ „классическихъ“ книгъ, т. е. учебниковъ, сталъ особенно острымъ, какимъ онъ не былъ предъ тѣмъ, пока латынь оставалась единымъ и общимъ языкомъ богословскаго преподаванія и учености на Западѣ и въ Россіи. Уставъ 1814-го поощрялъ преподавателей къ составленію собственныхъ записокъ или руководствъ, въ эпоху „обратнаго хода“ это было взято, напротивъ, подъ подозрѣніе, ибо затруднялся контроль и провѣрка. Въ первыя десятилѣтія прошлаго вѣка учились по иностраннымъ руководствамъ, въ переводѣ или въ подлинникѣ, иногда въ пересказѣ, — первыя русскія книги и бывали не болѣе, чѣмъ пересказомъ. По Священному Писанію это были книги митр. Амвросія Подобѣдова (Руководство къ чтенію Св. Писанія, М. 1799, книга Гофмана) и Рамбахія Institutiones hermeneuticae sacrae, — по Рамбахію была составлена диссертація Іоанна Доброзракова, одно время ректора Петербургской академіи, Delineatio hermeneuticae sacrae generalis (1828), которая также примѣнялась въ качествѣ „классической книги“. По богословію „созерцательному“ (т. е. теоретическому, или догматическому) все еще оставались книги предыдущаго столѣтія, — Прокоповичъ, чаще всего Ириней Фальковскій, рѣдко русскія книги Платона или Макарія Петровича, изрѣдко и святителя Тихона „Объ истинномъ христіанствѣ“. Въ академіяхъ появляются и новые авторитеты. Въ Кіевской это былъ Добмайеръ, въ Московской ректоръ Поликарпъ читалъ по Либерману, пользуясь и другими новыми курсами, вышедшими въ Германіи. Нѣсколько позже Филаретъ Гумилевскій читалъ по Клею и Бреннеру, „не безъ вниманія къ мнѣніямъ германскаго раціонализма“. Рекомендовалось при этомъ обращаться къ отеческимъ твореніямъ, но практически въ то время вниманіе почти всецѣло поглощалось новѣйшей литературой. Ректоръ Поликарпъ имѣлъ обыкновеніе по каждому вопросу приводить свидѣтельства отцовъ Восточной церкви и выписками изъ нихъ занималъ студентовъ старшихъ курсовъ... По Нравственному или „дѣятельному“ богословію учебникомъ былъ обычно все еще Буддей, чаще въ обработкѣ Ѳеофилакта, иногда богословіе Шуберта, съ латинскаго переведенное костромскимъ протоіереемъ І. Арсеньевымъ (1805), или учебникъ прот. І. С. Кочетова, Черты дѣятельнаго ученія вѣры, — это была русская обработка латинскихъ лекцій Иннокентія Смирнова, составленныхъ по Буддею и Мосгейму; „латинскія записки ректора переведены на русскій языкъ, вотъ и все дѣло“, замѣчаетъ Филаретъ Гумилевскій (книга Кочетова вышла въ 1814 году; срв. его же — Начертаніе христіанскихъ обязанностей, 1828). По пастыр-

скому богословію основнымъ руководствомъ была удачная, хотя и давняя уже книга Парѳенія Сопковскаго, епископа Смоленскаго, Книга о должностяхъ пресвитеровъ приходскихъ (первое изданіе въ 1776), кое кто предпочиталъ переводную книгу Гивтшица (католическій учебникъ). По литургикѣ пользовались обычно „Новой Скрижалью“ или книгой І. І. Дмитревскаго „Историческое и таинственное объясненіе Божественной литургіи“ (первое изданіе въ 1804-мъ году, не разъ переиздано). Для сочиненій приходилось опять обращаться къ иностраннымъ книгамъ. „Важнымъ пособіемъ для составленія диссертаціи, кромѣ латинскихъ книгъ, служили преимущественно нѣмецкія; потому студенты тотчасъ по поступленіи въ Академію напрягали всѣ силы, чтобы изучить нѣмецкій языкъ такъ, чтобы понимать книги, писанныя на этомъ языкѣ“. Такъ разсказываетъ историкъ Московской академіи, и такъ продолжало быть повсюду почти что весь девятнадцатый вѣкъ. При такихъ условіяхъ становилось совершенно неизбѣжнымъ самое острое вліяніе той конфессіональной среды, въ которой богословское изслѣдованіе и работа протекали на Западѣ. Это было замѣчено сразу. И отсюда у многихъ робость и колебанія, иногда и прямой испугъ, — не надежнѣе ли вовсе отказаться отъ встрѣчъ и смыканія съ этими традиціями западной учености и науки, и вовсе не вкушать отъ этого сомнительнаго и чуждаго источника?.. И въ дѣйствительности, постоянное чтеніе инославныхъ книгъ не проходило безвредно. Не въ томъ была главная опасность, что богословствующая мысль вовлекалась въ трудные споры, или уклонялась въ сторону. Гораздо важнѣе было то, что самая душа раздваивалась и отрывалась отъ твердыхъ устоевъ. Въ этомъ отношеніи особенно поучительны и показательны именно интимныя признанія, которыя встрѣтить мы можемъ въ дружескихъ письмахъ или въ студенческихъ дневникахъ. Такъ интересна, напримѣръ, дружеская переписка Филарета Гумилевскаго съ А. В. Горскимъ. И равновѣсіе можно было возстановить только чрезъ аскетическій и молитвенный искусъ... Опасность коренилась въ искусственномъ характерѣ школы, все еще не связанной органически съ жизнью, съ самою церковной жизнью. Духовное юношество годами жило въ искусственной изоляціи полу-православной и полу-русской школы. Поэтому развивались навыки абстрактнаго теоретизированія, развивался своеобразный мечтательный интеллектуализмъ. Обстановка Александровской эпохи и начинавшагося романтизма тому благопріятствовала... Однако, какъ ни труденъ и опасенъ былъ этотъ „западническій“ этапъ, онъ былъ неизбѣженъ. И нужно было его принять въ этой его неизбѣжности и въ его относительной правдѣ. Ибо отъ опасностей мысли нельзя укрыться въ запретахъ, но только въ творчествѣ...

11. Паденіе „духовнаго министерства“ въ 1824-мъ году, „сего ига египетскаго“, какъ говорилъ митр. Серафимъ, нисколько не измѣнило общаго характера церковно-государственныхъ отношеній. Фотій напрасно поторопился объявить: „Министръ нашъ единъ Господь І. Христосъ во славу Бога отца“. Ибо „мірской человѣкъ“ по прежнему сохранялъ власть въ Церкви. И не будучи министромъ „сугубаго министерства“, Шишковъ продолжалъ вмѣшиваться въ дѣла Синодальнаго вѣдомства, по вопросамъ библейскаго перевода и Катихизиса. При оберъ-прокурорѣ С. Д. Нечаевѣ (1833—1836) этотъ процессъ превращенія церковнаго управленія въ нѣкое особое „вѣдомство“ даже и ускоряется. Въ явочномъ порядкѣ оберъ-прокуроръ сосредотачиваетъ въ своихъ рукахъ всѣ синодальныя дѣла и сношенія, не останавливается рѣшать иныя дѣла самовластно, не спрашивая Синодъ, или даже перемѣняя синодскія рѣшенія, и закрывая путь отступленія Высочайшей конфирмаціей своихъ докладовъ. Нечаевъ былъ масонъ, къ духовенству и къ іерархамъ относился презрительно. „Вдругъ ни съ того, ни съ сего, появились жандармскіе доносы на архіереевъ и членовъ Синода. Доносы оказывались большей частью ложными. Наша канцелярія подозрѣвала, что въ доносахъ участвуетъ самъ оберъ-прокуроръ, задавшійся цѣлію унизить духовное правительство въ Россіи. Архіереи и члены оправдывались, какъ могли. Св. Синодъ сильно безпокоился, показывалъ видъ безпокойства и оберъ-прокуроръ, и, подстрекая членовъ къ неудовольствію, говорилъ, что учрежденіе жандармскаго досмотра болѣе дѣлаетъ вреда, чѣмъ пользы“. Такъ разсказываетъ въ своихъ „запискахъ“ Исмайловъ, бывшій тогда чиновникомъ въ Синодальной канцеляріи. Подъ надзоромъ оказался и Филаретъ Московскій. Удалось вызвать его, въ оффиціальномъ отзывѣ, на неосторожное заявленіе, что „данное жандармской командѣ право доносить со слуховъ и безо всякой отвѣтственности за ложныя свѣдѣнія стѣсняетъ свободу администраціи и, какъ похожее на слово и дѣло, лишаетъ подданныхъ спокойствія“. Это было прямымъ осужденіемъ самаго жандармскаго принципа. Въ Николаевское время такія рѣчи не забывались даже митрополитамъ. Неблагонадежнымъ оказалъ себя Филаретъ еще въ холеру 1830-го года, когда въ своихъ проповѣдяхъ, казалось, слишкомъ много говорилъ о грѣхахъ царей и о казняхъ Божіихъ. Наконецъ, повидимому, по настоянію именно Филарета пришлось отказаться отъ мысли назначить Цесаревича, будущаго Александра II-го, къ присутствованію въ Синодѣ, подобно тому, какъ былъ онъ введенъ въ Сенатъ и другія высшіе государственныя установленія. Филаретъ удивительно неделикатно напоминалъ о внутренней независимости Церкви.

И даже видѣть Филарета имп. Николаю становилось непріятно... У Филарета была своя государственная теорія, теорія священнаго царства. Но она совсѣмъ не совпадала съ оффиціальной и оффиціозной доктриной государственнаго суверенитета. „Государь всю законность свою получаетъ отъ церковнаго помазанія", т. е. въ Церкви и чрезъ Церковь. И помазуется только Государь, не государство. Потому органы государственной власти не имѣютъ никакой юрисдикціи въ дѣлахъ церковныхъ. Филаретовскій образъ мыслей былъ вполнѣ далекъ и чуждъ государственнымъ дѣятелямъ Николаевскаго времени. Филаретъ имъ казался опаснытъ либераломъ. Такое же впечатлѣніе было и у стороннихъ наблюдателей. „Филаретъ умѣлъ хитро и ловко унижать временную власть: въ его проповѣдяхъ просвѣчиваетъ тотъ неопредѣленный соціализмъ, которымъ блистали Лакордеръ и другіе дальновидные католики", — такъ отзывался о немъ Герценъ (въ „Быломъ и Думахъ")... Недовольство Нечаевымъ въ Синодѣ достигло такой остроты, что рѣшено было просить Государя о назначеніи другого оберъ-прокурора, съ которымъ стала бы вновь возможна совмѣстная работа. Въ этомъ принммлъ рѣшающее участіе извѣстный А. Н. Муравьевъ, состоявшій тогда за оберъ-прокурорскимъ столомъ въ Синодѣ... Назначенъ былъ графъ Н. А. Пратасовъ. Онъ оказался еще болѣе властенъ, чѣмъ Нечаевъ. У него была своя система, своя и вполнѣ стройная программа реформъ. И было у него умѣніе подбирать догадливыхъ и умѣлыхъ исполнителей своихъ предначертаній. Пратасовъ былъ вѣрнымъ проводникомъ Николаевскихъ началъ или режима въ церковной политикѣ. Именно при немъ завершается государственная организація церковнаго управленія, какъ особаго „вѣдомства", въ ряду другихъ, — „вѣдомствомъ православнаго исповѣданія" именуется Церковь съ тѣхъ поръ. Клиръ и іерархія состоятъ въ этомъ вѣдомствѣ. Изъ органа государственнаго наблюденія и надзора при „синодальной командѣ" оберъ-прокуратура становится теперь органомъ власти. Это вполнѣ отвѣчало духу Петровской реформы, для чего въ тѣ именно годы Сперанскій вычеканилъ отчетливыя опредѣленія. „Императоръ яко христіанскій государь есть верховный защитникъ и хранитель догматовъ господствующей вѣры и блюститель правовѣрія и всякаго въ Церкви Святой благочинія. Въ семъ смыслѣ Императоръ въ актѣ о наслѣдіи престола (1797 апр. 5) именуется Главою Церкви. — Въ управленіи церковномъ Самодержавная власть дѣйствуетъ посредствомъ Святѣйшаго Правительствующаго Синода, ею учрежденнаго" (Основные Законы, ст. 42 и 43, въ изд. 1832 г.)... На дѣла церковныя Пратасовъ смотрѣлъ только съ точки зрѣнія государствен-

наго интереса: „ученіе, коему отечество наше одолжено нравственнымъ своимъ могуществомъ“. Онъ строилъ Имперію, и въ ней церковь. Воспитанный гувернеромъ-іезуитомъ, окружившій себя сотрудниками и совѣтниками чаще всего изъ бывшей Полоцкой уніатской коллегіи, въ своей дѣятельности Пратасовъ былъ выразителемъ какого-то своеобразнаго и обмірщеннаго бюрократическаго латинизма, въ которомъ склонность къ точнымъ опредѣленіямъ сочеталась съ общимъ казарменнымъ и охранительнымъ духомъ эпохи. Къ самому Риму у Пратасова симпатій вовсе не было, и при немъ совершилось отторженіе западно-русскихъ уніатовъ отъ Рима. Но его собственнымъ вкусамъ всего больше отвѣчали именно романизирующіе книги,—въ богословіи и въ каноникѣ... Пратасовъ хотѣлъ не только властвовать въ церковномъ управленіи, но именно перестроить или устроить его въ точномъ соотвѣтствіи съ основнымъ принципомъ абсолютнаго и конфессіональнаго государства. Въ этой планомѣрности вся историческая значительность его дѣятельности. Передъ назначеніемъ въ Синодъ Пратасовъ состоялъ въ министерствѣ народнаго просвѣщенія, при Уваровѣ, товарищемъ министра, какъ разъ въ періодъ разработки Университетскаго устава и „положенія объ учебныхъ округахъ“ 1835-го года. Въ министерствѣ былъ подготовленъ особый проектъ и о преобразованіи духовныхъ училищъ, что вполнѣ соотвѣтствовало антиклерикальнымъ и скорѣе просвѣтительскимъ воззрѣніямъ самого министра. Не есть ли самое существованіе особой духовно-школьной сѣти только проявленіе опаснаго сословнаго эгоизма, „чрезвычайно вреднаго эгоизма званія“?... И не устарѣлъ ли уже весь этотъ уставъ 1814-го года?... Министерство подвергало очень острой критикѣ всю воспитательную систему, опертую на начало страха, подчеркивало недостатокъ и недостаточность учебныхъ пособій, недостатки самихъ учебныхъ программъ. Особое вниманіе обращено было на вредъ философіи, особенно въ приложеніи къ богословію, — не тщится ли она превратить все непостижимое въ христіанствѣ въ нѣкій миѳъ... Предлагалось приходскія и духовныя училища слить съ уѣздными и передать въ вѣдѣніе министерства... Снова Филаретъ выступилъ на защиту духовныхъ школъ и самого сословія, завиненнаго во вредномъ эгоизмѣ. Вопросъ о сліяніи или упраздненіи школъ былъ снятъ съ очереди... Пратасовъ настаивалъ, однако, на преобразованіяхъ. „Комиссія духовныхъ училищъ“ совсѣмъ не была расположена расширять вопросъ и задумываться о реформѣ. Она удовольствовалась только пересмотромъ учебниковъ и классическихъ конспектовъ, представленныхъ изъ разныхъ семинарій. Тогда Пратасовъ рѣшился дѣйствовать въ обходъ „Комиссіи“ и даже самого Синода, а въ 1839-мъ

году, по его личному Всеподданнѣйшему докладу, „Комиссія" и вовсе была упразднена, а вмѣсто нея учреждалось особое Духовно-Учебное управленіе, подъ ближайшимъ и непосредственнымъ начальствомъ самого оберъ-прокурора... Это было и логично, такъ „Комиссія духовныхъ училищъ" была органически связана со всѣмъ прежнимъ школьнымъ укладомъ, который теперь предполагалось существенно измѣнить. Рѣчь шла именно о перемѣнѣ самаго принципа, самаго идеала или заданія. Принципъ общаго развитія и культурнаго роста, положенный въ основаніе всѣхъ школьныхъ мѣропріятій Александровскаго времени, представлялся Пратасову опаснымъ, расплывчатымъ, искусственнымъ, неполезнымъ. Онъ хотѣлъ бы вернуться назадъ, снова въ XVIII-ый вѣкъ съ его служилымъ профессіонализмомъ. Прежній уставъ откровенно объявлялъ, что „ученость" есть собственная цѣль заводимыхъ школъ. Именно этого и не хотѣлъ теперь Пратасовъ. Именно эту самодовлѣющую и „мертвящую ученость" и нужно прежде всего упразднить, въ частности философію, эту „нечестивую, безбожную науку". Въ прошломъ, по мнѣнію Пратасова, „воспитаніе русскаго духовнаго юношества во многихъ отношеніяхъ стояло на основаніи произвольномъ, неправославномъ, общемъ съ разнородными протестантскими сектами", это былъ довольно явный намекъ именно на Александровское время. Въ прежнемъ уставѣ вѣдь прямо и предлагалось „держаться на одной линіи съ послѣдними открытіями и успѣхами", — разумѣлось, именно этой неправославной и произвольной науки. Пратасовъ вспоминаетъ при этомъ слова Златоуста: „доброе невѣдѣніе лучше худого знанія"... Въ семинаріяхъ, во всякомъ случаѣ, необходимо курсъ наукъ и самый порядокъ обученія приспособить къ условіямъ сельской жизни. „Изъ семинарій поступаютъ въ священники по селамъ. Имъ надобно знать сельскій бытъ и умѣть быть полезными крестьянину даже въ его дѣлахъ житейскихъ. И такъ, на что такая огромная богословія сельскому священнику? Къ чему нужна ему философія, наука вольномыслія, вздоровъ, эгоизма, фанфаронства? На что ему тригонометрія, дифференціалы, интегралы? Пусть лучше затвердитъ хорошенько катихизисъ, церковный уставъ, нотное пѣніе. И довольно. Высокія науки пусть останутся въ академіяхъ". Такъ передаетъ наставленія Пратасова архимандритъ Никодимъ Казанцевъ, изъ магистровъ Московской академіи, тогда ректоръ Вятской семинаріи, вызванный оберъ-прокуроромъ именно для составленія новыхъ уставовъ (былъ впослѣдствіи епископомъ Енисейскимъ, скончался на покоѣ въ 1874 году). Пратасовъ и Карасевскій, его ближайшій помощникъ, всячески внушали Никодиму этотъ ограничительный принципъ профессіонализма. „У насъ всякій ка-

детъ знаетъ маршъ и ружье, морякъ умѣетъ назвать последній гвоздь корабля, знаетъ его мѣсто и силу, инженеръ пересчитаетъ всевозможные ломы, крюки, канаты. А вы, духовные, не знаете вашихъ духовныхъ вещей"... Подъ именемъ „духовныхъ вещей" Протасовъ разумѣлъ не только „уставъ" и „нотное пѣніе", но еще и умѣніе говорить съ „народомъ". Въ этой притязательной „народности" вся острога задуманной реформы. Подсказана она была, кажется, изъ министерства государственныхъ имуществъ,—Пратасовъ только развилъ и примѣнилъ идею Киселева. Нужно было создать кадры элементарныхъ учителей нравственности для народа, и для этого рѣшено было приспособить духовенство. „Судя по первому обозрѣнію казалось бы, что сельскій священникъ, имѣя дѣло съ людьми, готовыми въ дѣтской простотѣ принять все сказанное пастыремъ, не столько имѣетъ нужды въ подробномъ и глубокомъ знаніи наукъ, какъ въ умѣніи просто и ясно изъяснять христіанскія истины и евангельскую нравственность, приводя ихъ въ положеніе, доступное для простыхъ умовъ поселянъ, и принаравливая евангельскія истины къ обстоятельствамъ сельской жизни"... Весь замыселъ Пратасова былъ не что иное, какъ ставка на опрощеніе... И въ обстоятельствахъ сельской жизни не полезнѣе ли вмѣсто „глубокаго знанія наукъ" владѣть житейскими и практическими навыками,—знать начатки врачебнаго искусства, твердо знать основныя начала раціональнаго сельскаго хозяйства! И не эти ли науки нужно ввести и усилить въ семинарскихъ программахъ, за счетъ „холодной учености"... Пратасовъ предлагалъ во всемъ школьномъ строѣ усилить „характеръ общенародности", придать всему преподаванію „направленіе, сообразнѣйшее съ нуждами сельскихъ прихожанъ". Задачу духовной школы Пратасовъ такъ и опредѣлялъ: „образованіе достойныхъ служителей алтаря и проповѣдниковъ слова Господня въ народѣ"... Предположенія Пратасова встрѣтили очень рѣшительное противодѣйствіе въ „Комиссіи духовныхъ училищъ". Филаретъ представилъ опроверженіе ихъ по пунктамъ и поставилъ вопросъ, насколько согласимы эти предположенія „съ духомъ церковныхъ правилъ". Только въ лѣтнее время, въ отсутствіе Филарета Московскаго и Филарета Кіевскаго, Пратасову удалось провести черезъ Комиссію предложеніе о нѣкоторыхъ измѣненіяхъ въ учебныхъ планахъ и программахъ... Преподавателю словесности напоминалось, „что прямая цѣль его стремленія есть образовать человѣка, который бы могъ правильно, свободно, вразумительно и убѣдительно бесѣдовать съ народомъ о истинахъ вѣры и нравственности". Поэтому свѣтское краснорѣчіе, правила стихо-

творства и т. под. могутъ быть проходимы лишь бѣгло... Въ преподаваніи исторіи предлагалось избѣгать какъ „усиленнаго критицизма, который оружіемъ односторонней логики покушается разрушить историческіе памятники" (т. е. ихъ достовѣрность), такъ и „произвольнаго систематизма", когда народы и личности изображаются въ качествѣ носителей „какой нибудь роковой для нихъ идеи"... Нѣсколько неожиданно по философіи предлагается латинская программа, — „философія привыкла говорить латинскимъ языкомъ". Не объясняется ли это предпоченіе латыни скорѣе тѣмъ соображеніемъ, что философствовать на общепонятномъ языкѣ было бы неосторожно въ разсужденіи гласности!... О преподаваніи богословскихъ наукъ даны были только самыя общія указанія, — надлежитъ такъ преподавать, „чтобы сіе ученіе священникъ безъ большой работы могъ приспособить и употребить, когда получитъ случай бесѣдовать съ простолюдиномъ, рожденнымъ въ магометанствѣ или язычествѣ, или совращеннымъ отъ христіанства". Не слѣдуетъ разрѣшать вопросовъ и сомнѣній, „которыхъ неиспорченный умъ и не подозрѣваетъ". Въ основу преподаванія предписывалось положить „Православное Исповѣданіе" Петра Могилы, и „съ нимъ повѣрять подробности богословскаго ученія". Въ новомъ русскомъ переводѣ „Православное Исповѣданіе" и было издано отъ Синода въ томъже 1838 мъ году. Кромѣ того введенъ былъ въ семинарскую программу новый учебный предметъ: „Историческое ученіе о святыхъ отцахъ", — программу по этому предмету предстояло еще разработать и составить по нему классическую книгу... Пратасовъ былъ озабоченъ въ это время всего больше изданіемъ руководственныхъ книгъ по всѣмъ областямъ церковной жизни, на которыя легко было бы безоговорочно ссылаться, какъ на ученіе и установленіе самой Церкви. Кромѣ „Исповѣданія" Петра Могилы въ томъ же 1838-мъ году были изданы „Царская и патріаршія граматы о учрежденіи Свят. Синода, съ изложеніемъ Православнаго Исповѣданія Восточно-Каѳолическія Церкви", — переводъ и редакція взяты были на себя Филаретомъ Московскимъ, который и внесъ въ текстъ немаловажныя поправки, въ устраненіе вкравшихся латинизмовъ (опущенъ запретъ мирянамъ читать Свящ. Писаніе, опущенъ терминъ „пресуществленіе"). Впослѣдствіи отъ Духовно-Учебнаго управленія было предписано выдавать экземпляръ этихъ „грамотъ" каждому ученику семинаріи при переходѣ въ высшее отдѣленіе, „съ тѣмъ, чтобы, по окончаніи курса и по выходѣ изъ семинаріи, они удержали книгу сію у себя для всегдашняго употребленія". Въ связи съ изданіемъ этихъ „символическихъ книгъ" всталъ вновь вопросъ о Катихизисѣ. Пратасовъ, под-

держиваемый Сербиновичемъ, директоромъ своей канцеляріи (окончилъ Полоцкую академію въ 1817 г.), настоялъ на введеніи новыхъ вопросоотвѣтовъ: о Преданіи, о предопредѣленіи, — напротивъ, о естественномъ Богопознаніи изъ видимой природы было опущено. Внести въ катихизисъ изложеніе т. наз. „заповѣдей церковныхъ" Филаретъ отказался, находя ихъ излишними наряду съ заповѣдями Божіими, — вмѣсто того были введены заповѣди блаженства (какъ были они и въ „Православномъ Исповѣданіи"). Существенныхъ перемѣнъ въ „Катихизисѣ" сдѣлано не было, — кажется, въ это время обошлось и безъ споровъ. Филаретъ самъ былъ скорѣе доволенъ новой редакціей своего „Катихизиса". Послѣ исправленій и со сдѣланными дополненіями это былъ уже не только „катихизисъ", но и богословская „система" въ сокращеніи. „Поелику нѣтъ книги, одобренной для богословіи, и богословы наши нѐ всегда право правятъ слово истины, то побужденъ я былъ дополнить катихизисъ". Не были удовлетворены скорѣе Пратасовъ и Сербиновичъ, — во всякомъ случаѣ, въ ближайшіе годы еще не разъ подымается вопросъ о составленіи новаго катихизиса, и новымъ лицомъ. Въ 50-хъ годахъ называли имя Макарія... Въ 1839-мъ году была издана „Книга Правилъ", въ замѣнъ Кормчей, — включены въ нее были только церковные законы, гражданскія постановленія опущены. Пратасовъ нашелъ несвоевременнымъ издавать „полное собраніе" церковныхъ законовъ, какъ то было сдѣлано въ отношеніи законовъ государственныхъ при Сперанскомъ, — въ виду, какъ самъ онъ то мотивировалъ, „неблаговидности" слишкомъ многихъ постановленій Петровскаго времени и всего предыдущаго вѣка, огласка которыхъ теперь врядъ ли вполнѣ удобна и скорѣе можетъ соблазнить. Уже приготовленное проф. А. Куницынымъ „Полное собраніе духовныхъ узаконеній въ Россіи со времени учрежденія Свят. Синода" было поэтому оставлено въ рукописи безъ движенія, какъ не оказался пригоднымъ и обширный каноническій сводъ Августина Сахарова, епископа Оренбургскаго. Даже и „Духовный Регламентъ" не былъ переизданъ въ это время всяческихъ переизданій и кодификацій. Былъ заново составленъ „Уставъ духовныхъ консисторій", и введенъ во временное употребленіе все въ томъ же 1838-мъ году, а въ окончательномъ текстѣ утвержденъ и распубликованъ уже въ 1841-мъ... Въ замыслахъ Пратасова два заданія тѣсно сочетались: польза и порядокъ, дисциплина,—профессіональная годность и строгая опредѣленность всего порядка писанными правилами или закономъ. Монашества Пратасовъ не любилъ, что, впрочемъ, и логично съ государственной точки зрѣнія, — онъ предпочиталъ бы воспитывать „духовное юношество" въ болѣе практическомъ и свѣт-

скомъ направленіи. Мундиръ ему нравился больше рясы, во всякомъ случаѣ. Объ этомъ очень интересно разсказываетъ въ своихъ воспоминаніяхъ Ростиславовъ (срв. въ особенности главу: „О преобразованіи Петербургской Духовной Академіи преимущественно по образцамъ, заимствованнымъ изъ батальона военныхъ кантонистовъ")... Только въ 1840-мъ году, наконецъ, новые учебные планы для семинарій были разработаны и утверждены. Съ осени того же года они были введены въ округахъ Московскомъ и Казанскомъ. При всемъ своемъ упорствѣ и настойчивости, Пратасовъ слишкомъ во многомъ принужденъ былъ уступить, долженъ былъ довольствоваться компромиссомъ. Новые предметы въ семинарскую программу были включены, чего онъ такъ добивался,—„общенародный лечебникъ" и сельское хозяйство. Но общій характеръ преподаванія былъ оставленъ безъ перемѣнъ. Только русскій языкъ преподаванія былъ узаконенъ для всѣхъ предметовъ, а латинскій поэтому выдѣленъ въ особую дисциплину. Новые языки и еврейскій были оставлены только для желающихъ, по выбору. Въ преподаваніи философіи было предложено ограничиваться психологіей и логикой, не включая прочихъ отдѣловъ метафизики. „Общенароднымъ" отъ этихъ перемѣнъ преподаваніе не стало, во всякомъ случаѣ. Но была утрачена та сосредоточенность и стройность курсовъ, которыя такъ выгодно отличали школьные уставы Александровскаго времени. Интереснымъ нововведеніемъ былъ „классъ приготовительный для священства", для уже окончившихъ, съ болѣе практической программой, куда введено было и посѣщеніе градскихъ больницъ въ цѣляхъ знакомства съ простыми средствами врачеванія... Въ академическихъ планахъ существенныхъ перемѣнъ проведено тоже не было. Измѣнено было распредѣленіе предметовъ по курсамъ. Введены новые курсы и даже учреждены новыя каѳедры, — патристика, „богословская энциклопедія", педагогія, русская гражданская исторія... Однако, измѣнилось самое важное — духъ времени... Пратасовъ искалъ новыхъ людей въ духовномъ санѣ, кто бы съумѣлъ перевести его замыслы на болѣе техническій языкъ Церкви и богословія. Послѣ нѣсколькихъ пробъ и неудачъ онъ нашелъ такого человѣка. Это былъ Аѳанасій Дроздовъ, тогда ректоръ Херсонской семинаріи (въ Одессѣ), изъ московскихъ магистровъ,— его и перевели въ 1842-мъ году ректоромъ Петербургской академіи (впослѣдствіи архіепископъ Астраханскій, скончался на покоѣ въ 1876 г.). „Графъ Пратасовъ въ архимандритѣ Аѳанасіи нашелъ нѣкоторыя любимыя идеи и понесъ его на своихъ плечахъ" (слова Филарета М.)... Въ академіи Аѳанасій не занялъ каѳедры и самъ никакихъ наукъ не преподавалъ. Но ему было поручено руководствовать

всѣхъ преподавателей, внушая надлежащія мысли о порученныхъ имъ предметамъ. Кромѣ того Аѳанасій былъ назначенъ предсѣдательствовать въ особомъ комитетѣ о классическихъ книгахъ и конспектахъ. Весь ударъ былъ сосредоточенъ теперь на учебныхъ программахъ... И первая тема, вокругъ которой завязался споръ, письменный и устный, была о Свящ. Писаніи... Аѳанасій не довольствовался тѣмъ, что исчислялъ два источника вѣроученія, Писаніе и Преданіе, какъ разнозначные и словно независимые. У него была явная склонность принизить Писаніе. И какая-то личная боль чувствуется въ той страсти и безотвѣтственности, съ которой Аѳанасій доказываетъ недостаточность и прямую не-надежность Писанія. Современниковъ Аѳанасій пугалъ своей заносчивостью и страстностью. „Мнѣ кажется, что отъ него благодать Духа отступаетъ, и онъ часто лишается мира и утѣшенія о Св. Духѣ", писалъ о немъ Евсевій Орлинскій, смѣнившій его въ должности ректора (впослѣдствіи архіепископъ Могилевскій). „Въ этомъ положеніи онъ мучится, не знаетъ, что съ собою дѣлать, — ловитъ какую-нибудь горделивую мечту и забываетъ, уносится или заносится, и опять дѣйствуетъ жалко". Весь источникъ его именно богословской подозрительности, не только осторожности, въ этой внутренней неувѣренности, въ этой нетвердости въ вѣрѣ. „Аѳанасій, да, Аѳанасій, а не другой кто, проповѣдуетъ: для меня исповѣданіе Могилы и Кормчая все—и болѣе ничего", писалъ Горскому изъ Петербурга Филаретъ Гумилевскій. Кормчая, — даже не отцы, и не Библія. Кормчей Аѳанасій хотѣлъ заслониться отъ сомнѣній. Аѳанасій, записывалъ Горскій со словъ самого митр. Филарета, „вѣровалъ въ церковныя книги болѣе, нежели въ слово Божіе. Со словомъ Божіимъ еще не спасешься, а съ церковными книгами спасешься"... Аѳанасій былъ убѣжденнымъ и послѣдовательнымъ обскурантомъ, и это былъ пессимистическій обскурантизмъ, отъ сомнѣній и безвѣрія, весь въ сомнѣніи. Никаноръ Херсонскій, съ сочувствіемъ и состраданіемъ, зачертилъ этотъ жуткій и трагическій образъ. Аѳанасій не былъ ни невѣждой, ни равнодушнымъ. Это былъ человѣкъ страстно любознательный и любопытный, во всякомъ случаѣ, — „умъ острый, способный врываться вглубь предметовъ", говоритъ Никаноръ. Но умъ гордый и презрительный. Русскихъ книгъ Аѳанасій никогда не читалъ, и въ болѣе поздніе годы литературнаго оживленія, — „дребедень, братецъ ты мой"... Читалъ онъ только иностранныя книги, старыя и новыя. И всего больше его интересовала Библія, былъ онъ хорошій гебраистъ. Интересовался исторіей древнихъ религій, эпохой начальнаго христіанства, перечиталъ отцовъ всѣхъ до Фотія. Зналъ и современную „нѣмецкую

христологію“, до Баура и Штрауса. Зналъ и естественныя науки,—не только по книгамъ, но самъ гербаризировалъ, коллекціонировалъ минералы. И отъ этого изобилія знаній и интересовъ изнемогалъ и сомнѣвался. Онъ боялся и подозрѣвалъ самого себя. Въ поздніе годы онъ писалъ много, „писалъ огромныя изслѣдованія, полныя и содержанія, и систематической важности“. Но все сожигалъ, — „писалъ, и сожигалъ“... Впрочемъ, кое что уберeглось отъ этого истребленія. Сохранилась рукопись книги „Христовѣры и христіане“, надъ которой Аѳанасій работалъ въ свои послѣдніе годы. Это книга о происхожденіи христіанства. Самое заглавіе очень любопытно. Авторъ различаетъ „христовѣріе“ и „христіанство безъ Христа“, и до Христа Іисуса. Исторіей этого христіанства, этого ученія и преданія, онъ и занятъ. У апологетовъ ищетъ онъ „органическіе остатки“ этого „христіанства“, „не того христіанства, которое возводитъ свое начало къ Іисусу Христу, а нѣкоего иного ему предшествующаго“. Ессеи, Ѳерапевты, Филонъ — вотъ звенья въ изучаемой имъ цѣпи фактовъ. „Усилія христовѣрныхъ писателей изгладить изъ историческихъ памятниковъ свидѣтельства о христіанахъ задолго до христіанской вѣры“ не имѣли полнаго успѣха. „Евангеліе Маркіона“ занимало видное мѣсто въ этомъ процессѣ превращеніе христіанства въ „католическое христовѣріе“... Какъ объясняетъ Никаноръ, Аѳанасій „подвергался наитягчайшимъ скорбямъ внутреннимъ, подвергался отъ болѣзней ума, болѣзней не тѣхъ, которыя бываютъ плодомъ простаго умственнаго помѣшательства, но болѣзней, которыя проистекаютъ отъ избытка знанія, отъ невозможности сочетать умственныя антиноміи, отъ разгрома, иногда временнаго и преходящаго, умственныхъ принциповъ, всосанныхъ съ молокомъ матери, сросшихся съ душой“. Вотъ этотъ жуткій „разгромъ“ сердечныхъ вѣрованій, эта скорбь во всемъ усомнившагося сердца, и была той зыбкой почвой, на которой выросла охранительная тревога Аѳанасія. „Человѣкъ будетъ жечь людей на кострѣ, будетъ отдавать святыню на поруганіе, и однако будетъ оставаться въ полуувѣренности, что онъ дѣлаетъ все это на пользу человѣчества“. Такъ писалъ Филаретъ Гумилевскій, обсуждая политику Аѳанасія... Сотрудничество Аѳанасія и Протасова, этотъ союзъ мрачнаго сомнѣнія и властной самонадѣянности, не могъ быть длительнымъ. Общаго межъ ними было немного. Они сошлись только въ практическихъ выводахъ, не въ предпосылкахъ. И черезъ пять лѣтъ Аѳанасій былъ усланъ архіереемъ въ удаленный Саратовъ... Свою охранительную дѣятельность въ Петербургской академіи Аѳанасій началъ съ того, что запретилъ Карпову читать по собственнымъ запискамъ, а вмѣнилъ ему въ обязанность читать строго по Винклеру. Правда, Карповъ сталъ

читать по Винклеру „критически", т. е. его безпощадно опровергая, и затѣмъ съ охотою перешелъ на исторію философіи... Въ первый же годъ своего управленія въ академіи Аѳанасій представилъ черезъ академическую конференцію въ Свят. Синодъ составленный имъ учебникъ „Сокращенной Герменевтики", гдѣ излагалъ основныя начала своего богословскаго міровоззрѣнія. Филаретъ Кіевскій рѣшительно отказался разбирать и рецензировать представленную книгу. Пришлось тогда просить объ этомъ Филарета Московскаго. Филаретъ далъ отзывъ рѣзкій и подробный... Аѳанасій былъ этимъ отзывомъ оскорбленъ и возмущенъ, хотѣлъ привлекать Филарета къ суду восточныхъ патріарховъ... Филарета глубоко смущала и тревожила эта попытка для возвышенія значенія Преданія набросить тѣнь на самое Писаніе, которое якобы „не излагаетъ образца здраваго ученія" и содержитъ „не всѣ догматы". Аѳанасій слишкомъ изощрялся показать недостаточность текстовъ Писанія, непонятность, противорѣчивость или двусмысленность, и даже намѣренную ихъ темноту. „Духъ Святый изглаголалъ Свящ. Писаніе, чтобы просвѣщать, а не чтобы затмѣвать", возражаетъ Филаретъ. Разногласія и разночтенія Аѳанасій считалъ несогласимыми и безнадежными. Филаретъ отвѣчаетъ. „Если бы принять сужденіе разсматриваемой герменевтики за справедливое, мы не знали бы достовѣрно ни въ Ветхомъ, ни въ Новомъ Завѣтѣ, которое слово есть слово Божіе и которое человѣческое. Страшно и помыслить о семъ. Слава Богу, что сужденіе разсматриваемой герменевтики несправедливо". Потрясеніе довѣрія къ Писанію есть ли средство „довольно осторожное", и не ставится ли этимъ и достовѣрность Преданія подъ ударъ... „Долгъ вѣрности передъ Богомъ и святымъ Его словомъ и святою Его Церковію обязываетъ свидѣтельствовать здѣсь, что сужденія о Священномъ Писаніи, основанныя на усиленномъ вниманіи открывать въ немъ мнимые недостатки, безъ указанія въ то же время на истинныя его совершенства, сколь не сообразны съ достоинствомъ богодуховнаго Писанія, столько могутъ быть опасны для православія"... Такъ рѣзко и тревожно отзывался не одинъ только Филаретъ. Въ 1845-мъ году прот. В. Б. Бажанову, духовнику Государя, по званію члена академической конференціи, пришлось читать экзаменскія сочиненія студентовъ. Въ одномъ изъ нихъ онъ встрѣтилъ нѣчто, надъ чѣмъ остановился съ недоумѣніемъ. Это было сочиненіе Тарасія Серединскаго (впослѣдствіи извѣстный посольскій протоіерей въ Берлинѣ). Авторъ ставитъ Евангеліе и отеческія творенія подъ общее обозначеніе: Слово Божіе И различаетъ только тѣмъ, что Евангеліе названо Словомъ Божіимъ писаннымъ, а сочиненія помянутыхъ церковныхъ писателей Словомъ Божіимъ

изустно преданнымъ. Такая новизна совершенно противна ученію православной Церкви и касается важнаго пункта его, и рецензентъ счелъ своей обязанностію обратить вниманіе конференціи на то, откуда студентъ Серединскій могъ получить такое неправильное понятіе о Словѣ Божіемъ,—вина ли это его собственная или плодъ внушеній стороннихъ... Вслѣдъ затѣмъ Бажановъ долженъ былъ выйти изъ членовъ конференціи... Сторонники „обратнаго хода" стремились сдвинуть Библію далѣе, чѣмъ на второй планъ. Настойчиво говорили о томъ, чтобы вовсе воспретить чтеніе Слова Божія мирянамъ, во избѣжаніе ложныхъ толкованій. „Одна мысль о запрещеніи чтенія Свящ. Писанія простымъ христіанамъ приводитъ меня въ страхъ", писалъ Григорій Постниковъ, тогда архіепископъ Тверскій, Филарету Московскому. „Не могу постигнуть, откуда происходитъ такое мнѣніе. Не есть ли оно изобрѣтеніе скрытно дѣйствующихъ агентовъ латинства? Или это мнѣніе есть порожденіе умножающагося въ наше время вольнодумства, дабы потомъ, какъ оно прежде поступало съ духовенствомъ западной церкви, смѣяться надъ нами"?.. Подымался вопросъ и о томъ, чтобы провозгласить славянскій текстъ Библіи, на подобіе Вульгаты, „исключительно самостоятельнымъ", утвердить его въ обязательномъ и исключительномъ употребленіи, храмовомъ, школьномъ и домашнемъ... Легко себѣ представить, какими несвоевременными и неумѣстными должны были казаться въ такое время эти повторныя и нескромныя попытки Макарія Глухарева привлечь сочувствіе къ новому русскому переводу Ветхаго Завѣта, да еще и съ еврейскаго... Подозрительность и ожесточеніе отъ такихъ напоминаній только еще болѣе возрастали. И еще большее возбужденіе вызвано было распространеніемъ налитографированнаго студентами Петербургской академіи библейскаго перевода прот. Г. П. Павскаго... Дѣло о переводѣ Павскаго началось съ анонимнаго письма, посланнаго изъ города Владиміра къ тремъ митрополитамъ. Какъ вскорѣ было обнаружено, составлено и разослано это письмо было іеромонахомъ Агаѳангеломъ Соловьевымъ, инспекторомъ Московской академіи (былъ впослѣдствіи архіепископомъ Волынскимъ и въ 60-хъ годахъ откровенно выступалъ съ обличеніями оберъ-прокурорскаго засилія и произвола; † въ 1876 г.) Агаѳангелъ совсѣмъ не былъ противникомъ библейскаго перевода на русскій, онъ и самъ занимался переводами, и впослѣдствіи издалъ книги Іова и Іисуса, сына Сирахова, по русски, въ своемъ переводѣ (1860 и 1861). Именно поэтому его и встревожило молчаливое распространеніе перевода, прикрытаго авторитетомъ ученаго имени, но слишкомъ неточнаго съ точки зрѣнія доктринальной и богословской. „И когда авторитетъ его учености и слава многовѣдѣнія грозитъ обширнымъ распро-

страненіемъ переводу, тогда ни молчаніе не умѣстно, ни терпѣніе не спасительно"... Авторъ письма приводитъ примѣры ложнаго толкованія пророчествъ, отмѣчаетъ неудачныя грубоватости въ переводѣ, врядъ ли не намѣренныя. И въ цѣломъ отзывается о переводѣ очень рѣзко: „произведеніе сего новаго Маркіона"; „не глаголы Бога живаго и истиннаго, но злорѣчіе древняго змія"... Однако, выводъ отъ этого авторъ дѣлаетъ къ необходимости лучшаго перевода. „Нѣтъ нужды отбирать экземпляры русскаго перевода: сею мѣрою можно только вооружить христіанъ противъ власти церковной. Распространенію перевода способствуетъ не желаніе читателей раздѣлить мысли переводчика, но общее чувство нужды въ переводѣ... Христіанинъ не можетъ удовлетворить себя славянскимъ переводомъ, котораго темнота и невѣрность по мѣстамъ закрываютъ отъ него истину. У него нѣтъ другого перевода; онъ по необходимости обращается къ мутнымъ водамъ, чтобы чѣмъ нибудь утолить свою жажду. Люди, получившіе свѣтское образованіе, давно уже не читаютъ славянскаго перевода Ветхаго Завѣта и прибѣгаютъ къ иностраннымъ переводамъ"... Письмо было разослано въ концѣ 1841-го года. Авторъ наивно не расчиталъ, кто будетъ разслѣдовать дѣло и обсуждать его донесеніе и совѣты. Съ наивной неосторожностью онъ довольно рѣзко задѣваетъ и власть имущихъ сторонниковъ „обратнаго хода". Онъ настаиваетъ на изданіи русской Библіи. „Справедливо, что при семъ дѣлѣ невозможно избѣжать роптанія со стороны людей суевѣрныхъ или упорствующихъ въ темнотѣ невѣжества. Но чѣмъ же виновны души, ищущія истины, чтобы, изъ опасенія возмутить покой суевѣрія и грубости, отказывать имъ въ пищѣ"... Авторъ, страннымъ образомъ, точно забылъ, что къ числу этихъ „упорствующихъ въ темнотѣ невѣжества", прежде всего, принадлежали Петербургскій митрополитъ, Оберъ-прокуроръ Свят. Синода и многіе другіе на Синодскихъ верхахъ... Филаретъ Московскій пробовалъ остановить движеніе поданнаго доноса. Но опоздалъ, и Филаретъ Кіевскій уже успѣлъ передать свой экземпляръ безымяннаго письма въ руки Пратасова, встревоженный превратнымъ переводомъ. При предварительномъ разсмотрѣніи дѣла въ Синодѣ Филаретъ Московскій выразилъ свое рѣшительное пожеланіе, чтобы русскій переводъ Библіи былъ открыто возобновленъ и былъ издаваемъ отъ имени Свят. Синода. Пратасовъ предложилъ ему сдѣлать о томъ письменный докладъ. И затѣмъ, не возобновляя о томъ сужденія въ Синодѣ, Пратасовъ приказалъ составить отъ имени престарѣлаго митрополита Серафима рѣзкое опроверженіе мнѣнія Филарета (составлялъ его, вѣроятно, Аѳанасій), легко по-

лучилъ подпись полувмѣняемаго отъ дряхлости старца, („писанное полумертвою рукою представлено, какъ написанное живою и сильною", отозвался объ этомъ Филаретъ), внесъ оба мнѣнія на Высочайшее благовоззрѣніе, и снова безъ всякаго труда получилъ Высочайшее согласіе съ нетерпимымъ и непреклоннымъ сужденіемъ митр. Серафима, — Николай I болѣзненно не любилъ разногласій и расхожденія мнѣній, въ особенности по дѣламъ церковнымъ, гдѣ все должно быть рѣшаемо вполнѣ единомысленно и единогласно, обосновано „не на умствованіяхъ и толкованіяхъ, а на точномъ смыслѣ догматовъ"... Филаретъ въ своей запискѣ стоялъ, строго говоря, на той же точкѣ зрѣнія, что и авторъ неблагоразумнаго доноса. Вѣрнѣе сказать, Агаѳангелъ, учившійся и служившій въ Московской академіи, выражалъ мысли, исходившія именно отъ Филарета и всѣми принятыя у Троицы въ академіи, и только не былъ довольно остороженъ въ образѣ своихъ дѣйствій („для меня неожиданна и непонятна эксцентричность нѣкоторыхъ движеній его ума", отзывался о немъ самъ Филаретъ)... Филаретъ подчеркивалъ: „Одни запретительныя средства не довольно надежны тогда, когда любознательность, со дня на день болѣе распространяющаяся, для своего удовлетворенія бросается во всѣ стороны и тѣмъ усильнѣе порывается на пути незаконныя, гдѣ не довольно устроены законные"... Филаретъ предлагалъ поэтому рядъ положительныхъ мѣропріятій. Издавать постепенно толкованія на библейскія книги, начиная съ пророческихъ Ветхаго Завѣта и слѣдуя при томъ тексту Семидесяти, но принимая въ учетъ и „истину еврейскую", опираясь на самотолкованіе Ветхаго Завѣта въ Новомъ и на изъясненія святыхъ отецъ. Филаретъ проектировалъ не ученые комментары, обремененные „тяжелою ученостью", но назидательныя объясненія, направленныя „къ утвержденію вѣры и къ назиданію жизни"... Затѣмъ, Филаретъ предлагалъ сдѣлать новое изданіе Славянской Библіи, отбросивъ всѣ ненужныя прибавочныя статьи и отчетъ о правкѣ текста, включенныя въ Елизаветинскую Библію, но снабдивши текстъ въ потребныхъ мѣстахъ пояснительными примѣчаніями, облегчающими пониманіе темныхъ словъ или выраженій, легко поддающихся ложному толкованію. Всего важнѣе внести по главамъ краткое обозрѣніе содержанія... Съ предложеніями Филарета Московскаго вполнѣ соглашался и митрополитъ Кіевскій. О русскомъ переводѣ въ этой запискѣ помянуто не было... Но и такое умѣренное предложеніе показалось Пратасову и Серафиму совершенно опаснымъ. „Въ православной церкви сохраненіе и распространеніе спасительныхъ истинъ вѣры обезпечивается сословіемъ пастырей, которымъ, съ сей именно цѣлію, и преподается даръ учительства и которые нарочито

къ тому приготовляются въ духовныхъ заведеніяхъ. Если явившійся переводъ есть плодъ одной любознательности, надобно дать ей другое направленіе, болѣе соотвѣтствующее пользамъ Церкви"... Такъ „любознательность" вѣрующихъ къ Слову Божію объявляется излишней и не отвѣчающей „пользамъ Церкви"... Но и этого было мало. Отклоняется и изданіе толкованій. Толкованія отцовъ, правда, принимаются и допускаютя, но сличеніе отдѣльныхъ отеческихъ толкованій между собою объявляется дѣломъ опаснымъ, — „можетъ ослабить благоговѣніе, питаемое православными къ св. отцамъ, и предметы вѣры сдѣлать предметами одного холоднаго изслѣдованія"... Примѣчанія къ Библіи только подадутъ поводъ къ спорамъ и разномысліямъ, — „заронивъ въ умы мысль, что какъ будто Слово Божіе имѣетъ нужду въ человѣческомъ оправданіи и что народъ можетъ быть судіей въ дѣлахъ вѣры"... Разслѣдованіе по дѣлу Павскаго производило скорѣе безпокоящее впечатлѣніе, т. к. Павскій былъ, дѣйствительно, слишкомъ свободенъ въ своихъ богословскихъ воззрѣніяхъ, а на допросахъ предпочиталъ во всемъ запираться. Въ отношеніи Павскаго дѣло кончилось его увольненіемъ на покой, пастырскимъ внушеніемъ и его отреченіемъ. Гораздо важнѣе было возбужденіе слѣдствія о распространеніи налитографированнаго перевода по мѣстамъ, — переводъ отбирали, владѣльцевъ перевода строго допрашивали. Очень немногіе имѣли смѣлость открыто отказаться возвратить свой экземпляръ, — въ числѣ очень немногихъ нужно назвать прот. М. И. Богословскаго, преподававшаго въ Училищѣ Правовѣдѣнія, впослѣдствіи издавшаго въ двухъ томикахъ Священную Исторію, — въ офиціальномъ отзывѣ онъ объяснилъ, что это его собственность и что онъ „обязанъ читать слово Божіе"... Кое-кто удержалъ свои экземпляры, объявивъ, что они затеряны или даже уничтожены намѣренно... Общій результатъ этого разслѣдованія былъ тотъ, что преподавательскій персоналъ въ духовныхъ школахъ, въ семинаріяхъ и даже въ академіяхъ, снова былъ запуганъ и еще больше прежняго расположенъ къ молчанію. Нѣсколько позже Жуковскіе писалъ своему духовнику, веймарскому протоіерею Базарову: „Въ Германіи отъ самотолкованія произошло безвѣріе, у насъ отъ нетолкованія происходитъ мертвая вѣра, почти то же что безвѣріе. И едва ли мертвая вѣра не хуже самого безвѣрія. Безвѣріе есть бѣшеный, живой врагъ; онъ дерется, но его можно одолѣть и побѣдить убѣжденіемъ. Мертвая вѣра есть трупъ. Что можно сдѣлать изъ трупа"!... Сразу же по окончаніи разслѣдованія по дѣлу Павскаго оба Филарета оставили Петербургъ и Синодъ съ тѣмъ, чтобы уже туда больше никогда не возвращаться, хотя

званіе членовъ Синода они удержали. Одновременно оставилъ службу въ Синодѣ и А. Н. Муравьевъ... Составъ Синода въ ближайшіе годы подбирался преимущественно изъ ревнителей „обратнаго хода". Въ вещахъ Филарета Московскаго, при ихъ отправкѣ въ Москву, съ „поврежденнымъ замкомъ", сдѣлано было, какъ самъ онъ о томъ говоритъ „тайное изысканіе, не заперты ли въ сундукахъ ереси". На Филарета „жаждали клеветы" въ Петербургѣ въ эти годы. Онъ уѣзжалъ въ Москву съ большой тревогой о послѣдствіяхъ для Церкви... Филаретъ Гумилевскій въ своихъ письмахъ этого времени къ Горскому очень откровенно и ярко описываетъ тогдашнее напряженное положеніе въ Петербургѣ. Только что назначенный, изъ ректоровъ Московской академіи, и посвященный во епископа Рижскаго, Филаретъ съ конца 1841-го года въ теченіе нѣсколькихъ мѣсяцевъ принужденъ былъ оставаться въ Петербургѣ, пока не откроется возможность ѣхать въ Ригу,— былъ здѣсь какъ разъ во время всѣхъ споровъ по дѣлу Павскаго. Онъ могъ слѣдить за дѣломъ съ обѣихъ сторонъ, — черезъ своего митрополита, котораго искренно чтилъ и къ которому былъ во многомъ близокъ, и отъ „бритыхъ раскольниковъ", какъ онъ остроумно называлъ чиновъ и чиновниковъ обер-прокурорскаго надзора. Пратасовъ и Сербиновичъ расчитывали и его использовать въ своихъ цѣляхъ, хотя, какъ онъ самъ иронизируетъ, „давно внесли его въ списки упорныхъ лютеранъ"... Общее впечатлѣніе у Филарета было самое мрачное: „тѣсное время, — время, которое заставляетъ зорко смотрѣть за каждымъ шагомъ". Не тѣни ли это бродятъ и кружатся вокругъ!.. И онъ прямо и откровенно говоритъ о гоненіяхъ. „Нынѣ выискиваютъ грѣхи наши, чтобы ради ихъ забирать дѣла правленія въ свои руки и Церковь сдѣлать ареною честолюбивыхъ подвиговъ"... Церковь въ осадѣ, — таково впечатлѣніе Филарета. „На видъ кажется, что хлопочутъ о дѣлахъ вѣры, о дѣлѣ православія; даже только и словъ съ человѣкомъ незнакомымъ, чужимъ, что православіе и вѣра; а все это на языкѣ сердца означаетъ: наше дѣло политика, все прочее дѣло стороннее... Какъ странно жить среди такихъ людей. Боишься и страшишься за свою душу, не унесли бы и ее бури помышленій въ погибельную пропасть суеты земной. Нынѣ и завтра, сейчасъ и въ слѣдующій часъ объ одномъ заставляютъ думать: то думать о томъ, какъ бы не запутали тебя въ какую либо интригу, то судить и даже осуждать интригановъ, ставящихъ вѣру и святыню на какую нибудь ленту, а часто и на улыбку знати высшей"... Въ концѣ 1842-го года въ своей Всеподданнѣйшей запискѣ отъ 14-го ноября Пратасовъ какъ бы подводитъ итоги только что выигранной борьбы и намѣчаетъ программу дальнѣйшихъ дѣйствій. Совершенно открыто

Пратасовъ обвиняетъ всю духовную школу въ неправомысліи и ереси, именно въ протестантизмѣ. Если до сихъ поръ отъ этого школьнаго протестантизма не приключилось непоправимаго несчастія, то это только потому, что воспитанники духовныхъ школъ, становясь служителями алтаря, въ самихъ прихожанахъ своихъ, въ обрядахъ и въ правилахъ Церкви, въ самой жизни церковной встрѣчаютъ совсѣмъ другія начала и понятія, вовсе отличныя отъ тѣхъ, въ которыхъ они были воспитываемы въ школахъ, и подъ вліяніемъ жизни оставляютъ эти дурныя идеи школы... Исторію русской школьной ереси авторъ записки возводитъ къ Ѳеофану Прокоповичу. Съ особенной подробностью останавливается онъ на событіяхъ недавняго прошлаго, когда дѣйствовали библейскія общества, и кромѣ Библіи распространяли еще и книги теософическія и мистическія. Теперь, однако, приняты рѣшительныя мѣры противъ инославнаго засилія, „чтобы вертограды духовныхъ знаній постоянно озарялись благодатнымъ свѣтомъ апостольскаго и соборнаго ученія, предохранившаго православный востокъ и съ нимъ отечество наше отъ всѣхъ гибельныхъ заблужденій запада"... Въ этой критикѣ много вѣрнаго. Невѣренъ только выводъ,—преодолѣть западные соблазны нельзя было одними только запретительными мѣрами... Всего вѣрнѣе, „записка" составлена была для Пратасова снова Аѳанасіемъ. Во всякомъ случаѣ, Аѳанасій думалъ именно такъ. „Будучи ректоромъ С.Петербургской академіи", говорилъ о немъ Филаретъ Московскій, „преосвященный Аѳанасій утверждалъ, что всѣ русскіе богословы до него были не православны"... Въ замыселъ Пратасова входило спѣшное изданіе новой богословской „системы", которую можно было бы немедленно ввести въ обязательное обращеніе, какъ „классическую" книгу въ духовныхъ школахъ, по меньшей мѣрѣ. Одно время отъ самого Филарета Московскаго „требовали даже именемъ Государя" взяться за составленіе учебной книги. Онъ за это не взялся, по слабости здоровья... Пратасовъ предложилъ затѣмъ взять на себя составленіе учебника Филарету Гумилевскому, который нашелъ это предложеніе „льстивымъ для самолюбія, но не льстивымъ для благоразумѣнія, внимательнаго къ положенію дѣлъ", и уклонился. Свой курсъ догматическаго богословія Филаретъ вполнѣ обработалъ и издалъ уже много позже, только въ 1864-мъ году... Болѣе сговорчивымъ оказался Макарій Булгаковъ (1816—1882), тогда молодой іеромонахъ и баккалавръ Кіевской академіи, вызванный въ 1842-мъ году въ Петербургъ для преподаванія богословскихъ наукъ въ академіи, въ замѣнъ ректора Аѳанасія, который отъ преподаванія уклонялся, сосредоточивъ все вниманіе на преподаваніи другихъ. Богословіемъ Макарій

до тѣхъ поръ не занимался, чувствовалъ влеченіе и интересъ скорѣе къ историческимъ темамъ. Курсовое сочиненіе писалъ онъ по исторіи Кіевской академіи, для него долженъ былъ онъ познакомиться со старыми Кіевскими рукописными курсами и конспектами по богословію, еще временъ романистическихъ. Отсюда именно, всего вѣрнѣе, и его личныя симпатіи скорѣе къ римско-католическимъ пособіямъ и системамъ. Въ академіи догматику Макарій слушалъ у Димитрія Муретова (1811—1883), впослѣдствіи (двукратно) архіепископа Херсоно-Таврическаго. Но никакъ не у Димитрія могъ научиться и научился онъ схоластическимъ пріемамъ... О богословскихъ чтеніяхъ Димитрія мы можемъ судить только по немногимъ отрывкамъ, имъ писаннымъ, да еще по студенческимъ воспоминаніямъ. Привлекалъ къ себѣ Димитрій, прежде всего, подлинной кротостію и смиреніемъ сердца, — и привлекалъ неотразимо. Но эта „сердечность" никогда не превращалась ни въ риторику, ни въ слащавую сентиментальность, — сердеченъ Димитрій былъ въ духовномъ, не въ душевномъ элементѣ. Въ лекціяхъ своихъ и богословскую проблематику стремился онъ свести къ ея духовнымъ истокамъ, къ духовному опыту. И всегда у него чувствуется вся вопросительность испытующей мысли. Міровоззрѣніе Димитрія приходится возстанавливать теперь по его проповѣдямъ. Проповѣдовать онъ очень любилъ, и, всего болѣе, именно на догматическія темы. Говорилъ онъ очень просто, но въ простыхъ, почти наивныхъ, словахъ умѣлъ выразить всю точность религіозныхъ созерцаній, вскрыть внутреннюю перспективу даже въ обыденныхъ мелочахъ (срв., напр., его проповѣдь о времени и вѣчности, на Новый Годъ). Димитрій напоминаетъ всего больше именно Филарета Московскаго, — и своей догматической пытливостью, и силой и послѣдовательностью разсуждающей мысли, и своимъ даромъ пластическихъ опредѣленій. И, кромѣ того, въ Димитріи было очарованіе простоты и благолѣпіе кротости. Хомяковъ очень высоко цѣнилъ Димитрія, котораго лично зналъ, когда тотъ былъ Тульскимъ архіереемъ. Въ извѣстномъ смыслѣ, и Димитрія слѣдуетъ причислить еще къ Александровскому теченію въ русской церковной жизни, — онъ воспитался на тѣхъ же книгахъ и подъ тѣми же впечатлѣніями. Съ Иннокентіемъ его связываетъ общность философскихъ вкусовъ и даже пристрастій. Въ богословіи Димитрій былъ именно философъ, прежде всего. Онъ исходилъ изъ данныхъ Откровенія, изъ свидѣтельства Слова Божія, и затѣмъ сразу же переходилъ къ спекулятивному раскрытію смысла и силы догмата. Онъ не былъ историкомъ, хотя и придерживался историческаго метода въ изложеніи догматики. И западникомъ никогда онъ не былъ, — отъ этого его предохранила творческая самодѣя-

тельность ума, мистическій реализмъ созерцаній... Прямого вліянія на Макарія Димитрій не оказалъ. Философское раскрытіе догмата Макарія просто не интересовало... Самъ Макарій разсказывалъ, что сразу же по пріѣздѣ въ Петербургъ былъ онъ подвергнутъ Аѳанасіемъ строжайшему испытанію въ знаніи богословія, „особенно касаясь пунктовъ православія". Онъ долженъ былъ приступить къ чтенію лекцій безъ всякой подготовки, черезъ двѣ недѣли послѣ пріѣзда. И мало того, онъ долженъ былъ свои лекціи писать, сразу же для изданія, „чтобы отдавать въ литографію", Читалъ Макарій, очевидно, по программѣ Аѳанасія. Временно, пока подходящей классической книги еще не было, предложено было пользоваться подборомъ выписокъ изъ твореній св. Димитрія Ростовскаго, расположенныхъ „по предметамъ" (они были напечатаны въ „Христіанскомъ Чтеніи" 1842-го года, — „Святаго отца нашего Димитрія Ростовскаго, святителя и чудотворца, догматическое ученіе, выбранное изъ его сочиненій"). На первомъ мѣстѣ поставленъ былъ отдѣлъ: „О святой вѣрѣ и Церкви вообще". Аѳанасій этими выписками былъ вполнѣ доволенъ. Какъ передаетъ митр. Филаретъ о немъ, Аѳанасій находилъ, „что не должно богословіе учить систематически, а довольно читать Священное Писаніе и Святыхъ Отцовъ"... Въ 1844-мъ году вновь составленные петербургскіе „конспекты" по догматикѣ были Пратасовымъ посланы на „просмотръ и заключеніе Филарета въ Москву. Къ новому расположенію отдѣловъ Филаретъ отнесся вполнѣ отрицательно, — онъ настаивалъ, что лучшій и самый надежный порядокъ данъ или указанъ въ символѣ... „Вселенскій символъ есть не иное что, какъ сокращенная система догматическаго богословія", — и Филаретъ подчеркиваетъ: „система вселенскихъ отцовъ", а не западной школы съ ея поздним ъ мудрованіемъ. „Сія есть система апостольскаго преданія"... Вѣдь порядокъ символа сохраненъ и въ „Православномъ Исповѣданіи"... Ученіе о Церкви Христовой врядъ ли можетъ быть изложено съ полной убѣдительностью прежде, чѣмъ раскрыто ученіе о Христѣ Богѣ. Надежно ли и осторожно ли выдвигать такъ настойчиво „разумъ русской православной Церкви", — не придется ли тогда допустить извѣстныя права и за „разумомъ римско-католической церкви". Филаретъ отмѣтилъ и отдѣльные случаи латинизирующихъ нововведеній въ присланныхъ къ нему конспектахъ (различеніе „формы" и „матеріи" въ таинствахъ, напримѣръ, и другіе подобные)... Въ 1848-мъ году вышло „Догматическое богословіе" Антонія Амфитеатрова (1815—1879), тогда архимандрита и ректора Кіевской академіи, а впослѣдствіи архіепископа Казанскаго. Это была книга въ старомъ стилѣ. Антоній избѣгалъ

философіи и разсужденій, хотѣлъ бы избѣжать всякаго „свободнаго слова". Онъ предпочиталъ держаться словъ уже сказанныхъ, въ Писаніи и въ прямыхъ опредѣленіяхъ Церкви. Здѣсь чувствуется и прямое вліяніе Филарета Кіевскаго, „подъ руководствомъ" и, кажется, по желанію котораго эта „догматика" была составлена (Антоній былъ его племянникомъ)... Ученымъ Антоній не былъ вовсе. И назначеніе въ ректора академіи, послѣ Димитрія и Иннокентія, человѣка такого склада, какъ Антоній, было знаменательно... Но не былъ Антоній и схоластикомъ. Это былъ скорѣе проповѣдникъ и нравоучитель, нежели школьный ученый. Въ слушателяхъ своихъ онъ старался пробудить и укрѣпить вѣрующую мысль и сердце, призывалъ ихъ къ духовной созерцательности и къ нравственному самоуглубленію. Когда вышла догматика Макарія, Антоній ея не одобрилъ, — „составлена какъ бы по образцу лютеранскому"!... За свой учебникъ Антоній былъ возведенъ въ степень доктора... Пратасовъ писалъ ему съ увлеченіемъ. „Вы оказали намъ великую услугу. Вы сняли съ насъ позоръ, что доселѣ не было въ Россіи своей системы богословской"... Макарій, между тѣмъ, продолжалъ въ Петербургѣ читать лекціи и издавать ихъ по главамъ въ „Христіанскомъ Чтеніи". Въ 1847-мъ году вышло отдѣльной книгой его „Введеніе", въ слѣдующіе годы онъ выпустилъ и самую „систему", въ пяти томахъ (1849—1853). Впослѣдствіи эта „большая догматика" Макарія переиздавалась не разъ, вскорѣ же переведена была по французски, и до сихъ поръ остается въ употребленіи... Впечатлѣніе отъ этой книги двоится, и двоилось съ самаго начала... Значительность Макаріевской догматики внѣ всякаго спора, особенно въ исторической перспективѣ. Богатство матеріала, здѣсь собраннаго и сопоставленнаго, почти исчерпывающее. Конечно, въ собираніи этого матеріала Макарій не былъ вполнѣ самостоятельнымъ, но и не долженъ былъ быть непремѣнно самостоятеленъ. У западныхъ авторовъ, и въ частности у старинныхъ латинскихъ эрудитовъ, онъ могъ найти все, что ему было нужно, — симфонію библейскихъ текстовъ, сводъ отеческихъ цитацій. И не было надобности все это разыскивать заново... Важно было уже и то, что впервые такой богатый и строго обоснованный матеріалъ былъ впервые изложенъ по-русски, въ общедоступномъ видѣ... И съ этой стороны вполнѣ оправданъ и понятенъ восторженный отзывъ о Макаріевской догматикѣ, данный сразу же послѣ ея выхода въ свѣтъ Иннокентіемъ Херсонскимъ, для Академіи Наукъ: богословіе этою книгою „введено въ кругъ русской литературы". Непонятно одно въ этомъ отзывѣ, — какъ могъ Иннокентій назвать книгу Макарія „трудомъ самостоятельнымъ и оригинальнымъ". Просто по-

тому, что Макарію не было въ чемъ проявить самостоятельность или оригинальность. Ибо онъ сознательно и не идетъ дальше простого сопоставленія текстовъ. Онъ словно и не подозрѣваетъ, что эти тексты и свидѣтельства нужно возвести къ живому догматическому созерцанію, къ опыту духовной жизни. Въ этомъ отношеніи Макарій совсѣмъ не былъ похожъ даже на Аѳанасія. Аѳанасій зналъ, что есть вопросы богословской пытливости, живо чувствовалъ всю реальность этихъ вопросовъ, и только боялся спрашивать, за себя и за другихъ. Отсюда трагизмъ и неудачливость Аѳанасія въ жизни. Но ничего трагическаго не было въ Макаріи. Къ богословской проблематикѣ онъ оставался вполнѣ равнодушенъ, просто не воспріимчивъ. Въ своихъ личныхъ вкусахъ Макарій былъ скорѣе „свѣтскимъ" человѣкомъ, къ вопросамъ „духовной жизни" онъ былъ именно равнодушенъ. Въ сороковые и пятидесятые годы онъ укрѣпляетъ Пратасовскій режимъ, въ семидесятыхъ оказывается руководителемъ либеральныхъ реформъ (срв. извѣстный проектъ преобразованія церковнаго суда въ комиссіи 1874 г.). Есть что-то бюрократическое въ его манерѣ писать и излагать. Въ его догматикѣ недостаетъ именно „церковности". Онъ имѣетъ дѣло съ текстами, даже не со свидѣтельствами, не съ истинами. Потому такъ безжизненно и неубѣдительно его изложеніе, внутренно не убѣдительно. Это — одни отвѣты безъ вопросовъ, — потому они и не отвѣчаютъ, что ни о чемъ не спрашивается. Если угодно, и въ этомъ есть свое преимущество. Никаноръ Херсонскій, ученикъ Макарія, въ своемъ поминальномъ словѣ очень удачно объ этомъ говорилъ. Даже у Іоанна Дамаскина, и даже у Петра Могилы, были собственные взгляды и частныя соображенія. У Филарета и у Иннокентія слишкомъ много геніальности, неповторимаго полета. Совсѣмъ не такъ у Макарія, — путь его прямой, ясный, „осмотрительно трудовой". Иначе сказать, — у Макарія нѣтъ собственныхъ взглядовъ, — онъ болѣе другихъ объективенъ, потому что у него нѣтъ взглядовъ вовсе. Это была объективность отъ равнодушія... Вотъ это внутреннее равнодушіе или бездушность въ книгахъ Макарія многихъ раздражала при самомъ ихъ появленіи... Хомяковъ находилъ „Введеніе" Макарія „восхитительно глупымъ", и такъ же отзывался о немъ Филаретъ Гумилевскій: „вздорная путаница", „ни логическаго порядка, ни силы въ доказательствахъ нѣтъ"... О богословскихъ книгахъ Макарія можно повторить то, что Гиляровъ Платоновъ писалъ о его „Исторіи": „ремесленное издѣліе съ наружнымъ аппаратомъ учености"... Гиляровъ подчеркивалъ. Исторія Макарія имѣетъ всю „видимость исторической книги, но не есть исторія, но т о л ь к о книга"... Подобнымъ образомъ, и „догматика"

Макарія имѣетъ всю видимость богословской книги, но не есть богословіе, а только книга... „Не исторія, и даже не книга, а просто издѣліе“ (слова Гилярова)... Макарій учился въ Кіевѣ, когда въ академіи все еще такъ силенъ и живъ былъ богословскій и философскій паѳосъ, — для него это прошло безслѣдно. Но не чувствуется въ немъ и „Печерскаго благочестія“, столь явнаго въ Филаретѣ Кіевскомъ, въ Антоніи Амфитеатровѣ... Именно поэтому Макарій всего больше и подошелъ къ стилю Пратасовской эпохи. Онъ былъ богословъ бюрократъ. Его „догматика“ есть типическій продуктъ Николаевской эпохи. Кромѣ „большой“ догматики Макарій составилъ и „малую“, для употребленія въ училищахъ. Эта книга, какъ самъ онъ разсказывалъ впослѣдствіи, „десять лѣтъ провалялась у покойнаго мудреца Московскаго“, т. е. у митр. Филарета. Только послѣ смерти Филарета это руководство смогло быть напечатано и введено въ училища, какъ „классическая“ книга. Филаретъ молчаливо осудилъ Макарія... Сверстникъ Макарія, бывшій послѣ него ректоромъ Петербургской академіи, Іоаннъ Соколовъ, отзывался о книгахъ Макарія еще рѣзче. „Ученыя книги автора, о которомъ теперь рѣчь, съ ихъ тысячными цитатами, какъ нельзя больше способствуетъ въ настоящее (столь важное) время конечному притупленію и косности нашихъ духовныхъ головъ въ нашихъ училищахъ, именно способствуютъ отсутствіемъ въ своемъ составѣ всякой свѣтлой мысли, всякаго сколько нибудь свѣжаго взгляда, всякой доказательности, всякой внутренней силы“... Догматика Макарія была устарѣлой уже при самомъ ея появленіи въ свѣтъ, она отставала и отъ потребностей, и отъ возможностей русскаго богословскаго сознанія. Не могла она удовлетворить и ревнителей духовной жизни, воспитанныхъ въ аскетическихъ понятіяхъ или традиціяхъ. Съ „Добротолюбіемъ“ Макаріевское богословіе диссонируетъ не меньше, чѣмъ съ философіей... Уже прямой ученикъ и помощникъ Макарія въ Петербургской академіи, Никаноръ Бровковичъ (впослѣдствіи архіепископъ Херсонскій, 1824—1890), не могъ читать въ томъ же стилѣ, за что и былъ слишкомъ скоро удаленъ отъ академической службы, ректоромъ семинаріи въ Ригу. Макарій присовѣтовалъ ему записки и конспекты его лекцій поскорѣе сжечь. Опаснымъ показалось у Никанора какъ то, что онъ увлекался философіей и слишкомъ подробно излагалъ отдѣлъ о „доказательствахъ бытія Божія“ (въ частности въ связи съ воззрѣніями Канта), такъ и то, что онъ позволялъ себѣ совершенно открыто и съ большой подробностью излагать новѣйшія „отрицательныя“ теоріи, хотя и въ цѣляхъ обличенія и опроверженія. Никаноръ слишкомъ смѣло, казалось, касался въ своихъ чтеніяхъ самыхъ „щекотливыхъ

вопросовъ", разбиралъ Штрауса, и Бруно Бауэра, и Фейербаха. Макарій же и о самомъ Кантѣ только слыхивалъ (такъ утверждаетъ Никаноръ). Такой характеръ преподаванія у Никанора очень симптоматиченъ. По своему складу Никаноръ ближе къ Аѳанасію, чѣмъ къ Макарію. Это былъ характеръ жесткій и болѣзненный, мучительный для самого себя и для другихъ. Онъ весь въ противорѣчіяхъ, типическій представитель переходной эпохи. Въ замыслахъ своихъ Никаноръ всегда былъ охранителемъ. Филарета Московскаго онъ не любилъ и боялся. Въ Петербургѣ было принято въ тѣ годы „пугать Филаретомъ". Благодѣтелемъ богословскаго просвѣщенія и науки Никаноръ считалъ, напротивъ, графа Пратасова. Оказывается, что онъ далъ „благотворный толчокъ къ разработкѣ богословской науки" въ нашихъ академіяхъ, и охранялъ ее здѣсь отъ придирчивой цензуры. Однако, въ своихъ богословскихъ воззрѣніяхъ Никаноръ очень часто близокъ именно къ Филарету... Никаноръ былъ человѣкъ философскаго склада. Много лѣтъ работалъ онъ надъ своей трех-томной философской системой (Положительная философія и сверхестественное откровеніе, Спб., 3 тома). Этотъ опытъ не удался ему, это только какой-то эклектическій сводъ въ духѣ самаго расплывчатаго „платонизма". Но чувствуется подлинная пытливость мысли. Апологетикой (и споромъ противъ позитивистовъ) Никаноръ занимался не случайно, онъ для самого себя нуждался въ нѣкоемъ спекулятивно-критическомъ „оправданіи вѣры". Никанору пришлось перейти черезъ тяжелый искусъ сомнѣній, черезъ мракъ поколебленной вѣры, — по суду „науки" многое оказывалось не такимъ, какимъ выглядѣло съ точки зрѣнія ригористическаго православія. Предъ лицемъ такихъ вопросовъ и соблазновъ безжизненная книжность Макаріевской догматики оказывалась ненужной, немощной. При видимомъ сходствѣ въ формальномъ методѣ легко замѣтить глубокое различіе между Никаноромъ и Макаріемъ. Изъ всѣхъ книгъ Никанора самая схоластическая—„Разборъ римскаго ученія о видимомъ главенствѣ въ Церкви" (сперва статьи въ „Христіанскомъ Чтеніи" 1852 и 1853 гг., отдѣльно въ 1856 и 1858). Это есть анализъ текстовъ: Новозавѣтныхъ, отеческихъ и изъ историковъ, за первые три вѣка. Изложеніе разбито на отдѣлы, подотдѣлы, параграфы, пункты. И, однако, все время виденъ и чувствуется самъ изслѣдователь, приводящій и взвѣшивающій аргументы и ссылки,—и мысль читателя вовлекается въ самый процессъ доказательства, вполнѣ живой. Никогда у Никанора изложеніе не ссыхается въ простой перечень, въ мертвенную „цѣпь". Это, конечно, прежде всего — вопросъ ученаго темперамента... Умъ у Никанора былъ рѣзкій и рѣшительный. Онъ былъ очень смѣлъ

и въ своихъ богословскихъ мнѣніяхъ, даже и въ проповѣдяхъ. Въ этомъ отношеніи особенно интересенъ рядъ проповѣдей о Завѣтѣ Божіемъ (конца 70-хъ годахъ). Здѣсь Никаноръ очень напоминаетъ Филарета... Первобытный Завѣтъ заключенъ отъ вѣка въ нѣдрахъ Тріvпостаснаго Божества, и уже онъ былъ не безъ крови (срв. Евр. гл. IX и X). Отъ вѣка уже пролита кровь Завѣта вѣчнаго, испита чаша безпредѣльнаго гнѣва, и самый крестный возгласъ прозвучалъ уже въ вѣчности. И все совершилось: „для вѣчнаго Бога тогда же въ вѣчности осуществлено". Здѣсь, на землѣ и въ событіяхъ, только отраженія. „Тамъ на небѣ въ вѣчности совершилась сущность творческаго, искупительнаго, спасительнаго Завѣта". И Пречистая Дѣва еще прежде вѣкъ введена въ пренебесный храмъ Божій. „Прежде вѣка Она стала посредницей между міромъ, человѣмъ, воплощеннымъ Сыномъ Божіемъ и Божествомъ"... Наряду съ Никаноромъ нужно назвать Іоанна Соколова (1818—1860, умеръ епископомъ Смоленскимъ). Это былъ человѣкъ крутого нрава и острой мысли, „замѣчательно образованный, но свирѣпый человѣкъ". Въ эпоху „великихъ реформъ" онъ съ неожиданной смѣлостью и откровенностью заговорилъ о христіанскомъ судѣ и обновленіи жизни, о житейской и общественной неправдѣ. Въ 1858-мъ году это онъ подсказалъ Шапову тему для актовой рѣчи: „Голосъ древней русской церкви объ улучшеніи быта несвободныхъ людей"... „Только бы не оставаться въ равнодушномъ безмолвіи среди вопіющихъ потребностей жизни народной, только бы насъ слышали"... Іоаннъ былъ прежде всего канонистомъ. „Опытъ курса церковнаго законовѣдѣнія" и остался самымъ крупнымъ изъ его ученыхъ трудовъ (два тома, 1851). То вѣрно, что это не „система" права, но только источниковѣдѣніе. „Систему" Іоаннъ просто не успѣлъ построить. Говорили, что рукопись систематическихъ томовъ была остановлена въ цензурѣ... Этимъ не умаляется важность его книги. Въ первый разъ по русски были предложены древніе и основаположные каноны церковные, съ обстоятельнымъ и интереснымъ комментаріемъ, болѣе историческимъ, чѣмъ доктринальнымъ. На каноническія темы Іоаннъ продолжалъ писать и позже, продолжая свой „опытъ" въ отдѣльныхъ статьяхъ. Изъ нихъ особеннаго вниманія заслуживаетъ извѣстный его трактатъ „О монашествѣ епископовъ" (въ „Православномъ Собесѣдникѣ" за 1863-ій годъ), составленный по порученію оберъ-прокурора Ахматова, въ связи съ толками о возможности бѣлаго епископата (хотя и безбрачнаго, но безъ монашескихъ обѣтовъ). Это наиболѣе личное изъ его произведеній, очень яркое и властное, хотя и не очень убѣдительное. Филаретъ Московскій находилъ это изслѣдованіе Іоанва неосновательнымъ и натянутымъ.

Іоаннъ слишкомъ расширяетъ и обобщаетъ тезисъ, подлежащій доказательству, — онъ говоритъ о „монашествѣ“ почти что въ переносномъ, не-формальномъ смыслѣ. Всякое отреченіе отъ міра есть для него уже монашество. Обязательность такого монашества показать не трудно, но и не только для епископовъ, чего Іоаннъ не замѣчаетъ. Тѣмъ яснѣе становится его собственная мысль: „Нужно, чтобы не только въ оффиціальномъ, т. сказать, ученіи, но и въ личномъ мышленіи епископъ былъ выше міра“, — требуется не только плотское и душевное отреченіе отъ міра, но и отреченіе духовное или умственное, — свобода духа, свобода въ мысляхъ, духовное дѣвство... Въ преподаваніи богословія Іоаннъ былъ очень смѣлымъ мыслителемъ. Экзаменовать Іоаннъ имѣлъ обыкновеніе по Макарію, и съ этой книгою въ рукахъ приходилъ въ аудиторію. Но его собственныя лекціи совсѣмъ не были похожи на Макаріевское изложеніе. Это были скорѣе свободныя бесѣды со слушателями, расчитанныя не на сообщеніе имъ всѣхъ нужныхъ свѣдѣній или знаній, и не на запоминаніе, но только на то, чтобы пробудить ихъ мысль и вовлечь ее въ изслѣдованіе и созерцаніе самого изучаемаго предмета. Какъ профессоръ, Іоаннъ былъ почти что импрессіонистомъ, не всегда бывалъ довольно сдержанъ и точенъ въ своихъ выраженіяхъ, былъ слишкомъ безпощадно остроуменъ. „Мистицизма“ онъ не любилъ, рѣзко отзывался о внѣшней обрядности, важной скорѣе для недоученныхъ и недоразвитыхъ. Умъ у Іоанна былъ слишкомъ силенъ и властенъ. Какъ удачно опредѣляетъ его манеру одинъ изъ его слушателей по Казани, Іоаннъ излагалъ на своихъ лекціяхъ то, что „можетъ естественный разумъ сказать самъ отъ себя о предметахъ, познаніе о которыхъ сообщается намъ Откровеніемъ“. Это бывали всегда скорѣе лекціи по христіанской философіи, чѣмъ собственно по догматикѣ. Іоаннъ старался разумомъ придти къ Откровенію, а не началъ съ него. Только немногія изъ его лекцій изданы уже послѣ его смерти, отчасти по просмотрѣнной имъ бѣловой записи студентовъ. Они обращаютъ на себя вниманіе свѣжестью и свободой мысли, изложены съ замѣчательной ясностью и простотой. Его даже упрекали, что онъ слишкомъ увлекаетси новизной и изяществомъ построеній и не довольно сердеченъ. Въ философскомъ направленіи Іоанна можно, кажется, угадывать вліяніе его родной академіи,—Іоаннъ былъ изъ Московской академіи... Въ Московской академіи за это время самымъ значительнымъ преподавателемъ догматики былъ Филаретъ Гумилевскій (1805—1866, скончался въ санѣ архіепископа Черниговскаго). Эта былъ человѣкъ исключительныхъ дарованій, съ безпокойной мыслью и тревожнымъ сердцемъ. Въ своихъ догматическихъ лекціяхъ Фила-

ретъ сочеталъ очень умѣло философскій анализъ и историческую демонстрацію. Онъ не стремится внѣшнимъ авторитетомъ плѣнить разумъ въ покорное послушаніе вѣрѣ, но старается привести его къ доступной мѣрѣ очевидности внутренней, — „показывать разуму, какъ та или другая тайна откровенія, хотя не можетъ быть выведена изъ началъ разума, не противорѣчитъ умозрительнымъ и практическимъ потребностямъ разума, напротивъ, — помогаетъ той или другой нуждѣ самого разума, врачуетъ ту или другую немощь его, причиненную грѣхомъ". Для Филарета очень характерно это всегдашнее стремленіе показать догматъ, какъ истину разума. Вмѣстѣ съ тѣмъ, догматъ показуется въ исторіи... Какъ преподаватель, Филаретъ производилъ сильное впечатлѣніе на слушателей, — этимъ органическимъ сочетаніемъ умной пытливости и сердечной вѣры, прежде всего. Живой личный опытъ всегда чувствуется за его богословской демонстраціей. „Вкусите и видите, — вотъ способъ знанія христіанской религіи", — это значитъ: таинства и молитва. Къ богословію у Филарета было не только призваніе, но подлинное влеченіе. Это очень оживляло его лекціи. Какъ говоритъ о немъ историкъ Московской академіи „онъ выступилъ на поприще ученія съ новыми пріемами, — съ критикою источниковъ, съ филологическими соображеніями, съ исторіею догматовъ, съ рѣзкими опроверженіями мнѣній, порожденныхъ раціонализмомъ въ протестантскомъ западѣ, что было занимательною новостію для его слушателей". Въ Академіи это было началомъ новой эры. Филаретъ былъ сразу и библеистомъ и патрологомъ (много останавливался въ своихъ лекціяхъ на разборѣ месіанскихъ текстовъ, съ еврейскаго). Къ сожалѣнію, преподавать Филарету удалось недолго, въ молодые еще годы онъ былъ отозванъ для епископскаго служенія, но и позже онъ продолжалъ писать и издавать очень много. По инициативѣ именно Филарета Гумилевскаго было предпринято при Московской академіи изданіе твореній святыхъ отцовъ въ русскомъ переводѣ; на этомъ сосредоточено было преимущественное вниманіе всей академической корпораціи, и самый печатный органъ академіи былъ названъ только „прибавленіями къ изданію"... На первое мѣсто были поставлены именно великіе отцы IV-го вѣка, Аѳанасій и каппадокійцы, еще Ефремъ Сиринъ. Филаретъ составилъ и учебникъ по патристикѣ, изданъ онъ былъ только позже: Историческое ученіе объ отцахъ Церкви, (1859). Для самого Филарета отеческія творенія были всегда живымъ свидѣтельствомъ Церкви, но онъ предостерегалъ отъ необдуманнаго отожествленія „историческаго ученія объ отцахъ" съ ученіемъ о преданіи. Тогда пришлось бы либо

всѣ отеческія мнѣнія принимать въ достоинствѣ общецерковнаго ученія, что невозможно въ виду разногласій, либо искажать реальный обликъ отцовъ, отбрасывая все то въ ихъ жизни и ученіи, гдѣ они являлись „обыкновенными" людьми. Это послѣднее практически приводило бы къ полному произволу. „Отцы Церкви держались преданія, гдѣ было нужно, точно такъ же какъ благоговѣйно описывали дѣянія Церкви и частныхъ лицъ. Но они же размышляли о словѣ Божіемъ, о предметахъ вѣры, о правилахъ жизни, они спорили и ораторствовали, философствовали, и были филологами, и при томъ даже ошибались"... Такое пониманіе задачъ патрологіи не соотвѣтствовало тѣмъ цѣлямъ, ради которыхъ Пратасовъ вводилъ въ семинаріяхъ и академіяхъ „историко-богословское ученіе объ отцахъ Церкви". Филаретъ не случайно опускаетъ „богословское" въ заголовкѣ своей книги, — „историческое" должно быть дано въ нетронутой полнотѣ, а тамъ можно будетъ сдѣлать богословскій выводъ, и изъ ученія отцовъ извлечь преданіе, въ немъ свидѣтельствованное... Потому его книгу и остановили въ Синодѣ. Къ тому же Филаретъ слишкомъ рѣзко отозвался о Петрѣ Могилѣ и его „Исповѣданіи"... Расчетъ графа Пратасова повернуть или измѣнить направленіе русскаго богословскаго развитія и работы не оправдался. Русская богословская традиція къ этому времени была уже настолько жива и сильна, что надуманный и партійный планъ оберъ-прокурора разбился объ это внутреннее сопротивленіе. Съ совершенной очевидностью это открывается при сличеніи программъ и исполненія. Макаріевская догматика была, до извѣстной степени, именно программой, оффиціальной или оффиціозной. Но встрѣчена она была весьма недружелюбно, — даже тогда, когда ее брали въ руководство, ради собраннаго въ ней богатаго сырого матеріала, рѣдко кто принималъ съ тѣмъ вмѣстѣ и собственный методъ автора. „Макаріевскій методъ" восторжествовалъ только много позже, уже въ 80-хъ годахъ, при Побѣдоносцевѣ, когда былъ открыто провозглашенъ принципъ инерціи въ исторической жизни, „который близорукіе мыслители новой школы безразлично смѣшиваютъ съ невѣжествомъ и глупостью". Впрочемъ, и тогда это „торжество" оставалось только видимымъ... Пратасовъ могъ добиться удаленія Филарета Московскаго изъ С.Петербурга и его фактическаго отстраненія отъ Синодскихъ дѣлъ. Но какъ характерно, что тѣмъ не менѣе онъ былъ принужденъ по всѣмъ существеннымъ и важнымъ вопросамъ спрашивать отзывъ и мнѣніе Филарета, и посылать ему на просмотръ большинство своихъ проектовъ и предположеній. И Филаретъ сохранилъ достаточно вліянія, чтобы своимъ несогласіемъ останав-

ливать слишкомъ ретивыя начинанія оберъ-прокурора. Въ С.Петербургской академіи Пратасову удалось завести свои порядки, водворить новый духъ. Въ Московской оставалось все безъ перемѣнъ, безъ тѣхъ перемѣнъ на новое, которыми такъ увлекался Пратасовъ. Продолжалось преподаваніе философіи въ прежнемъ направленіи, изученіе Писанія и еврейскаго языка. И въ то время, когда по всей Россіи производился розыскъ о незаконномъ налитографированіи перевода Павскаго, Филаретъ далъ Московской академической конференціи оффиціальное предложеніе: вмѣнить всѣмъ преподавателямъ въ обязанность представлять хотя бы часть ихъ уроковъ въ обработанномъ видѣ и литографировать, или печатать, эти записки для внутренняго употребленія, съ одобренія конференціи и съ вѣдома епархіальнаго архіерея. Предложеніе это не имѣло практическихъ послѣдствій. Но такъ показательно, что въ то самое время, когда вновь открытое Духовно-учебное управленіе стремилось остановить самостоятельную работу преподавателей, вручивъ имъ въ руководство обязательную „классическую“ книгу, Филаретъ продолжалъ стоять на прежней позиціи Александровскихъ уставовъ, что нужно болѣе пробуждать мысль и самодѣятельность учащихся, чѣмъ связывать ихъ готовыми опредѣленіями и фразами... Въ 1845-мъ году Филаретъ снова поднялъ библейскій вопросъ и внесъ въ Свят. Синодъ свою извѣстную записку „О догматическомъ достоинствѣ и охранительномъ употребленіи греческаго седмидесяти толковниковъ и славенскаго переводовъ Священнаго Писанія“ (напечатана она была только только уже въ 1858-мъ году, въ московскихъ „Прибавленіяхъ“). Записка составлена очень сжато и обдуманно, — предварительно она была просмотрѣна Филаретомъ Кіевскимъ, Григоріемъ Постниковымъ и Гавріиломъ Городковымъ, тогда архіепископомъ Рязанскимъ... Филаретъ имѣлъ въ виду предотвратить неправильное пользованіе различными библейскими текстами. Онъ настаиваетъ, прежде всего, на томъ, что въ Ветхомъ Завѣтѣ обязательно соотносительное пользованіе обоими текстами, и ни одного въ отдѣльности не слѣдуетъ принимать за „самоподлинный“ (т. е. автентическій), хотя начинать слѣдуетъ съ Семидесяти. Оба текста подобаетъ принимать „въ догматическомъ достоинствѣ“. Филаретъ предлагалъ выпустить новое изданіе Славянской Библіи, удобнѣйшее для частнаго употребленія, съ указаніемъ содержанія по главамъ и объяснительными примѣчаніями... Въ своей запискѣ Филаретъ сказалъ меньше, чѣмъ ему хотѣлось, для того, чтобы достигнуть согласія со своими друзьями, особенно съ Филаретомъ Кіевскимъ, которые были противъ русскаго перевода, и къ еврейскому тексту относились сдержанно. Убѣдить Филарета Кіевскаго

врядъ ли можно было расчитывать. Лучше было твердо стать на пріемлемомъ для всѣхъ минимумѣ... Впослѣдствіи, уже въ 60-хъ годахъ, споръ о библейскихъ текстахъ снова вспыхнулъ съ большой остротой. Это былъ запоздалый эпилогъ къ спорамъ сороковыхъ годовъ... Но именно „записка“ Филарета была принята въ руководство, когда въ новое царствованіе былъ возобновленъ переводъ Ветхаго Завѣта... — Пратасовскій плѣнъ для русскаго богословія не былъ очень долгимъ, хотя и оказался изнурительнымъ. Единственная область, гдѣ Пратасовъ могъ торжествовать побѣду, это — отношенія государства и Церкви. Новое устройство центральныхъ органовъ управленія расширяло и упрочивало вліяніе и прямую власть Имперіи въ дѣлахъ и жизни Церкви...

12. Общую характеристику духовной школы Александровскаго и Николаевскаго временъ дать далеко не просто. Объ этой „до-реформенной“ школѣ было сказано и разсказано слишкомъ много дурного и мрачнаго. Именно объ этой школѣ писали Помяловскій, Ростиславовъ, Никитинъ. И со свидѣтельствомъ этихъ „обличителей“ вполнѣ совпадаетъ и оцѣнка такого безспорнаго „охранителя“, какъ извѣстный Аскоченскій, В. И. Судилъ Аскоченскій тоже скорѣе со „свѣтской“ точки зрѣнія. Его смущала неотесанность „житейскаго бурсака“, и онъ брезгливо и злобно обзываетъ семинаристовъ „с ѣ р о й с к о т и н о й“. Аскоченскій врядъ ли многимъ отличался въ міровоззрѣніи отъ Ростиславова. „Убитый характеръ, неразвитыя понятія, опустѣлое сердце, склонность къ грубымъ порокамъ, вотъ что получаетъ въ наслѣдство юноша, попавшійся въ эту инквизицію мысли и добраго непритворнаго чувства“. Таковъ безотрадный выводъ Аскоченскаго... И нужно признать, въ этихъ обличеніяхъ и осужденіяхъ много правды. Въ тогдашней школѣ было много серьезныхъ изъяновъ. И главнымъ изъ нихъ была, дѣйствительно, грубость нравовъ... Слѣдуетъ и о томъ помнить, что духовныя школы въ это время оставались въ большой бѣдности, неустроенности и необезпеченности матеріальной. Даже академическіе профессора жили въ крайней тѣснотѣ и скудости... Процентъ успѣвающихъ иногда падалъ почти до половины, и въ классныхъ журналахъ все еще можно было встрѣтить удивительныя отмѣтки о небытіи въ классахъ „по нахожденію въ бѣгахъ“ или „по неимѣнію одежды“. Высокія требованія устава слишкомъ часто оказывались вовсе неисполнимыми. Уставъ вѣдь требовалъ развивать въ духовныхъ воспитанниковъ н е с т о л ь к о п а м я т ь, с к о л ь к о р а з у м ѣ н і е. Между тѣмъ, именно зубреніе и становилось обычно какъ бы нормальнымъ методомъ ученія. И въ преподаваніи преобладалъ формализмъ, реторика,

условность... Однако, всѣ эти безспорные недостатки въ послѣднемъ счетѣ не обезсиливали творческихъ порывовъ тогдашнихъ поколѣній... И общее историко-культурное значеніе этихъ "до-реформенныхъ" духовныхъ школъ приходится признать положительнымъ и оцѣнивать его высоко. Вѣдь именно эта духовно-школьная сѣть оказалась подлиннымъ соціальнымъ базисомъ для всего развитія и расширенія русской культуры и просвѣщенія въ XIX-мъ вѣкѣ. Свѣтская школа окрѣпла очень не скоро, не раньше сороковыхъ годовъ, — Казанская гимназія и даже Университетъ, какъ ихъ описывалъ С. Т. Аксаковъ, были далеко позади тогдашнихъ семинарій, не говоря уже о преобразованныхъ Академіяхъ. Именно „семинаристъ" въ теченіи десятилѣтій оставался строителемъ русскаго просвѣщенія въ самыхъ разныхъ областяхъ. Исторія русской науки и учености вообще самымъ кровнымъ образомъ связана и съ духовной школой, и съ духовнымъ сословіемъ. Достаточно пересмотрѣть списки русскихъ профессоровъ и ученыхъ, по любой спеціальности, — здѣсь двѣ основыхъ соціальныхъ категоріи: "семинаристъ" и „иностранецъ" (всего чаще нѣмецкаго или шведскаго, рѣже польскаго происхожденія), и сравнительно рѣдкіе представитлели дворянства и чиновничества. И въ русской академической и литературной психологіи до самаго послѣдняго времени можно было распознавать явные отзвуки и слѣды этого духовно-школьнаго прошлаго. Это было источникомъ и силы, и слабости, — творческой любознательности, и безпечнаго максимализма. Именно первая половина прошлаго вѣка была въ этомъ отношеніи рѣшающей эпохой. Въ это время росли и обучались тѣ поколѣнія, которымъ пришлось дѣйствовать въ серединѣ вѣка и позже, въ эти тревожныя десятилѣтія „эмансипаціи" и „оскудѣнія", когда такъ быстро стала расширяться соціальная база русскаго просвѣщенія, когда пришелъ т. наз. „разночинецъ". И вѣдь „разночинецъ" чаще всего и былъ семинаристъ... Въ исторіи русскаго богословія, какъ и въ исторіи русской философіи, именно эта первая половина вѣка была временемъ рѣшительнымъ... Первое, что положительно бросается въ глаза, это — обиліе живыхъ силъ. Рядъ сильныхъ характеровъ, рядъ яркихъ лицъ, и отзывчивая среда вокругъ вождей, ученики и послѣдователи вокругъ учителей, — такъ бываетъ обычно въ эпохи съ значительными темами. Въ ту эпоху была такая тема. Въ ту эпоху рѣшался вопросъ о самомъ бытіи русскаго богословія. И онъ рѣшенъ былъ творческимъ „да"... По пунктамъ мы можемъ перечесть одержанныя тогда побѣды... Безспорнымъ итогомъ эпохи библейскихъ споровъ и страховъ было лучшее и болѣе отвѣтственное знаніе Священнаго Писанія. Именно въ

это время было положено крѣпкое основаніе русской библейской науки и библейскаго богословія. И это не было только дѣломъ простой эрудиціи, или удѣломъ немногихъ только. Уставъ 1814-го года требовалъ отъ всѣхъ учащихся читать Писаніе, и самая задача духовной школы здѣсь опредѣлялась, съ характерной неточностью, такъ: „образованіе благочестивыхъ и просвѣщенныхъ служителей Слова Божія“ Для чтенія Писанія отводились особые часы, и разлачалось чтеніе „поспѣшное“ и чтеніе „медленное“, съ объ ясненіями, при чемъ предлагалось отмѣчать и разбирать „главнѣйшія мѣста богословскихъ истинъ“ (т. наз. „sedes doctrinae“). Въ основу богословія полагалось именно герменевтика,— theologia hermeneutica или богословіе „изъяснительное“. И кромѣ того учащіеся должны были читать Библію „сами собою“. Съ этимъ было связано и особое вниманіе къ языкамъ Библіи, не только къ греческому, но и къ еврейскому. Со времени „обратнаго хода“, правда, изученіе еврейскаго языка было взято подъ подозрѣніе, — не есть ли этотъ языкъ отступившихъ теперь іудеевъ орудіе ереси и неологизма?... И священное Писаніе стали читать меньше. Всего больше отъ этого пострадало элементарное преподаваніе Закона Божія, — и съ дѣтьми опасались читать Евангеліе. Тѣмъ не менѣе, библейская основа была положена прочно... Живое чувство Божественнаго Откровенія, — вотъ первый положительный итогъ пережитого періода. Или иначе сказать — интуиція священной исторіи... Не менѣе былъ важенъ и второй итогъ. Въ тогдашней богословской традиціи смыкаются органически философское умозрѣніе и свидѣтельство Откровенія. Другими словами — „богословіе“ и „философія“. Объ этомъ ниже будетъ сказано подробно... И третій итогъ былъ даже подкрѣпленъ Пратасовской „реформой“, — это было пробужденіе историческаго чувства, — одинъ изъ самыхъ характерныхъ и отличительныхъ признаковъ всего русскаго развитія въ прошломъ вѣкѣ. Отчасти это былъ еще историзмъ XVIII го вѣка, — скорѣе археологическое любопытство къ прошлому, сентиментальное переживаніе ушедшаго времени, чувство развалинъ и опустошенія. Но, опять таки, уже уставъ 1814-го года совѣтовалъ дѣлать особое удареніе на „томъ, что называютъ философіей исторіи“. Это былъ совѣтъ пробуждать динамическое воспріятіе жизни. Новѣйшая философія нѣмецкая была для этого большимъ подспорьемъ. Съ этимъ было связано пробужденіе и религіознаго интереса къ прошлому. Иначе сказать, — чувство Преданія... Духовная школа была, при всѣхъ своихъ пробѣлахъ и немощахъ, школою классической и гуманитарной, и это была един-

ственная связь, соединяющая русскую культуру и ученость съ наслѣдіемъ Средневѣковья и Возрожденія. И въ этой школѣ достигалось все-таки твердое знаніе древнихъ языковъ, отчасти и еврейскаго. Кстати замѣтить, въ общей школѣ судьба греческаго языка была довольно печальной. Въ 1826-мъ году его находили излишней роскошью, но все таки въ программѣ оставили. Въ 1851-мъ году онъ былъ вовсе упразненъ въ гимназіяхъ (кромѣ университетскихъ городовъ, городовъ съ греческимъ населеніемъ и Дерптскаго учебнаго округа), — нужно было найти часы для естественныхъ наукъ. Между министромъ Народнаго просвѣщенія кн. Ширинскимъ-Шихматовымъ и товарищемъ министра Норовымъ по этому поводу вышло разногласіе, хотя оба были въ общемъ одного и того же клерикальнаго духа. Но министръ боялся, не станетъ ли молодежь отклоняться отъ христіанскихъ началъ, начитавшись языческихъ авторовъ. Напротивъ, А. С. Норовъ былъ увѣренъ, что греческій языкъ „направляетъ умы юношей къ высокому и изящному", отвлекаетъ отъ чтенія вредныхъ и суетныхъ книгъ, къ тому же это и есть основной языкъ православно-восточной Церкви. Во всякомъ случаѣ, въ програму были введены отцы, отъ Климента Римскаго и до Златоуста. Въ 1871 году греческій былъ возстановленъ въ гимназическихъ программахъ при крайне преувеличенномъ числѣ часовъ. Въ объяснительной запискѣ особое удареніе сдѣлано на томъ, что знаніе этого языка дастъ возможность Евангеліе, и отцовъ, и богослужебные каноны читать на языкѣ оригинальномъ, — „вслѣдствіе чего и сама наша ученая школа станетъ дорога для народа". Въ дѣйствительности же всего болѣе преподавалась грамматика, и авторы читались не-христіанскіе... Остается отмѣтить послѣдній итогъ. Въ разсмотрѣнный періодъ начинаетъ быстро развиваться богословское издательство. Возникаютъ богословскіе журналы. Выходитъ немало и отдѣльныхъ книгъ. Издаются не только учебники, и не только сборники назидательныхъ словъ или рѣчей. Входитъ въ обычай издавать и печатать лучшія курсовыя работы, т. е. магистерскія диссертаціи. Нужно помнить, что въ тогдашней школѣ вообще, и въ духовныхъ школахъ въ частности, особое вниманіе удѣлялось именно письменнымъ упражненіямъ студентовъ, искусству сочинять. Въ академіяхъ въ особенности старались развить писательскій даръ и умѣнье. Пріучали и переводить: съ древнихъ языковъ, прежде всего, но и съ новыхъ также. Въ духовныхъ школахъ русская мысль проходила, такимъ образомъ и черезъ школу филологическую и литературную... Это сдѣлало возможнымъ быстрое развитіе учено-богословской журналистики въ слѣдующій періодъ... И, въ общемъ, къ 60-мъ годамъ русскій богословъ былъ уже вполнѣ на томъ же историческомъ уровнѣ, что и его западные современники... Весь путь былъ пройденъ за первые пол-вѣка...

VI. Философское пробужденіе.

1. Гегель очень выразительно описывалъ процессъ философскаго пробужденія. Въ сомнѣніи и мукахъ выходитъ сознаніе изъ безразличнаго покоя непосредственной жизни, изъ „субстанціальнаго образа существованія“, подымается надъ житейской суетою, — и міръ оказывается для него мыслительной загадкою или вопросомъ. Есть свои времена и сроки для философскихъ рожденій. И не вообще наступаетъ время философствовать, но у опредѣленнаго народа возникаетъ опредѣленная философія. Такому пробужденію всегда предшествуетъ болѣе или менѣе сложная историческая судьба, полный и долгій историческій опытъ и искусъ, — теперь становится онъ предметомъ обдумыванія и обсужденія. Начинается философская жизнь, какъ новый модусъ или новая ступень народнаго существованія... Такое философское рожденіе или пробужденіе, это распаденіе „внутренняго стремленія“ со „внѣшней дѣйствительностью“, переживало русское сознаніе на рубежѣ двадцатыхъ и тридцатыхъ годовъ прошлаго вѣка... Это былъ душевный сдвигъ, прежде всего... Приходитъ новое поколѣніе, „люди тридцатыхъ годовъ“, — и все оно стоитъ подъ знакомъ какого-то безпокойства, какого-то крайняго возбужденія. „Паника усиливается въ мысли“, говоритъ Ап. Григорьевъ, „и болѣзнь напряженности нравственной распространяется, какъ зараза“. Это новое поколѣніе чувствуетъ себя въ жизни какъ-то неуютно, точно не на мѣстѣ. Лермонтовъ далъ незабываемое изображеніе тогдашнихъ душевныхъ состояній, этой отравительной „рефлексіи“, какого-то нравственно-волевого раздвоенія личности, не то тоски, не то грусти. Это былъ ядовитый сплавъ дерзости и отчаянія, безочарованія и большой пытливости. И отсюда жадное стремленіе выйти изъ настоящаго. Такъ отъ начала „критическій“ мотивъ приходитъ въ философское самоопредѣленіе. И въ разное люди того безпокойнаго поколѣнія находили выходъ изъ этого непріютнаго настоящаго, — кто въ прошлое, кто въ будущее. Кто готовъ былъ отступать назадъ, изъ „культуры“

къ „природѣ“, въ первобытную цѣльность, въ патріархальное и непосредственное прошлое, когда, казалось, жизнь была героичнѣе и искреннѣе, („святое прежде“ у Жуковскаго) — пастораль и „экзотическая мечта“ характерны для той эпохи и на Западѣ. Другіе уносились въ предчувствіяхъ небывалаго будущаго, вдохновеннаго и радостнаго... Утопизмъ есть вѣрная сигнатура эпохи... Важно, однако, что именно философскій паѳосъ становится преобладающимъ въ утопическихъ грезахъ этихъ „замѣчательныхъ десятилѣтій“... Психологическій анализъ не исчерпываетъ вполнѣ опытъ тѣхъ лѣтъ. И недостаточно объяснять это безпокойство изъ трудныхъ и тягостныхъ соціально-политическихъ обстоятельствъ эпохи. Сдвигъ проходилъ глубже. Еще менѣе удовлетворяетъ ссылка на подражаніе западной „романтической“ модѣ. Въ русскихъ исканіяхъ и бореніяхъ слишкомъ много чувствуется искренней, подлинной боли и страсти, чтобы можно было видѣть здѣсь подражаніе или позировку. Вѣрно, что то была очень впечатлительная эпоха, и западныя впечатлѣнія были у насъ тогда очень дѣйственными. Но они вызывали и творческій откликъ. „Книги переходили и переходятъ у насъ непосредственно въ жизнь, въ плоть и кровь“... Мысль пробуждается. „Возникаетъ нѣкоторая необходимая для духа анархія“, остроумно замѣчаетъ Шпетъ... Какъ вѣрно замѣтилъ Достоевскій, то была эпоха, „впервые сознательно на себя взглянувшая“... Повседневные загадки и вопросы текущей жизни стремительно сгущаются въ философскіе вопросы... Философская рефлексія становится неодолимой страстью. „О эти муки и боли души, — какъ онѣ были отравительно сладки! О, эти безсонныя ночи, — ночи умственныхъ бѣснованій вплоть до разсвѣта и звона заутрени!“ (Ап. Григорьевъ). Экзальтація и сомнѣніе странно сплавляются въ единый отравительный составъ... Въ эти годы начинается „великій ледоходъ“ русской мысли, какъ удачно его назвалъ Гершензонъ... „Было время, когда слово „философія“ имѣло въ себѣ что-то магическое“, именно объ этомъ времени вспоминалъ впослѣдствіи Ив. Кирѣевскій. Уже въ 1830-мъ году онъ открыто заявлялъ: „намъ необходима философія, все развитіе нашего ума требуетъ ея“. И предсказывалъ. „Наша философія должна развиваться изъ нашей жизни, создаться изъ текущихъ вопросовъ, изъ господствующихъ настроеній нашего народнаго и частнаго бытія“... Кирѣевскій былъ вдвойнѣ правъ, — въ характеристикѣ, и въ прогнозѣ... Въ тогдашнемъ поколѣніи чувствуется именно нѣкое неодолимое влеченіе къ философіи, какая-то философская страсть и тяга, точно магическое притяженіе къ философскимъ темамъ и вопросамъ. Въ предыдущемъ поколѣніи такимъ культурно-

психологическимъ магнитомъ была поэзія, — теперь она уже перестаетъ имъ быть. Начинается „прозаическій“ періодъ и въ литерауръ. Изъ поэтическаго фазиса русское культурно-творческое сознаніе переходитъ въ фазисъ философскій. Впрочемъ, Кирѣевскій говорилъ даже и такъ: „уже при первомъ рожденіи нашей литературы мы въ самой поэзіи искали преимущественно философіи“... И именно „изъ нашей жизни“, изъ господствующихъ вопросовъ и интересовъ родной жизни, рождается въ тѣ годы русская философія. Рождается изъ историософическаго изумленія, почти испуга, въ болѣзненномъ процессѣ національно-историческаго самонахожденія и раздумья. И рождается именно русская философія, не только — философія въ Россіи. Ибо рождается или пробуждается русское философское сознаніе, — нѣкто новый начиннаетъ философствовать. Рождается или становится нѣкій новый „субъектъ философіи“... Русская мысль пробудилась надъ нѣмецкимъ идеализмомъ. Но не слѣдуетъ преувеличавать значеніе этой „рецепціи нѣмецкаго идеализма“ въ творческомъ сложеніи русской мысли. То было именно пробужденіе, вспышка, увлеченіе, — духъ захватило. Всего скорѣе можно говорить о нѣкоемъ симпатическомъ зараженіи. „Въ началѣ XIX го вѣка Шеллингъ былъ тѣмъ же, чѣмъ Христофоръ Колумбъ въ XV-мъ, — онъ открылъ человѣку неизвѣстную часть его міра, о которой существовали какія то баснословныя преданія, — его душу“ (В. Одоевскій, „Русскія ночи“)... Философскія системы отзываются въ загорѣвшихся душахъ цѣлымъ хоромъ отголосковъ. Вчитайтесь въ интимные документы тѣхъ поколѣній, въ дневники и въ переписку, въ черновыя тетради, — и становится очевидно, что подлинная „паника“ захватила и взволновала души... Вздрогнула и отклонилась стрѣлка нѣкоего душевнаго сейсмографа... Люди тѣхъ поколѣній не построили своихъ и новыхъ системъ. Они кажутся со стороны какими то растерянными эклектиками. Они слишкомъ много спорятъ и говорятъ, — говорятъ больше, чѣмъ пишутъ. Очень немногое изъ тогдашняго броженія окристаллизовалось въ литературныхъ формахъ. И, однако, совершилось самое важное — мысль пробудилась... Это была духовная прививка, оплодотворившая все русское культурное творчество, и надолго. Это было философское воспитаніе духа. Отсюда именно эта тончайшая пронизанность всей почти русской литературы и всего искусства вообще философской проблематикой и безпокойствомъ... Тогда настала эпоха романтизма въ русской культурѣ, и романтизма не въ литературѣ только, — еще болѣе это было время романтизма въ жизни. Рѣчь идетъ, конечно, о жизни пробудившагося меньшинства...

2. Философію изучали въ русско-латинскихъ школахъ

еще съ XVII-го вѣка, сперва по схоластическимъ учебникамъ, позже по Вольфу и Баумейстеру. Въ собранныхъ тогда библіотекахъ находимъ немало философскихъ книгъ, — у Θеофана Прокоповича, въ знаменитой Архангельской библіотекѣ князя Дм. М. Голицына (у него-же подборъ рукописныхъ переводовъ). Учителя и ученики много читали, особенно въ Кіевѣ, — иногда и новыхъ философовъ... Однако, въ общемъ взятое, это школьное преподаваніе, еще не выражавшее никакой собственной философской жизни, сравнительно мало сказалось во внутреннемъ становленіи русскаго духа. Важнѣе были литературно-философскія увлеченія, вольтерьянство и масонство. Въ Екатерининское время переводили много, — кажется, скорѣе впрокъ, для искомаго читателя. И даже „творенія велимудраго Платона", переложенныя на словено-россійскій языкъ въ 80-хъ годахъ того вѣка, для какого-то читателя уже предназначались, если и не нашли его... Все это еще не выходитъ и не выводитъ, конечно, за предѣлы простой философской любознательности, хотя бы и очень искренней. Ибо еще не было собственной философской встревоженности, еще не было собственныхъ философскихъ вопросовъ... И только въ Александровское время, въ преобразованныхъ духовныхъ школахъ, начинаетъ чувствоваться въ философскомъ преподаваніи болѣе органическое и отвѣтственное обращеніе именно къ вопросамъ... Оффиціально, правда, преподаваніе попрежнему продолжалось по Баумейстеру, или Винклеру, одно время по Карпе. „Ихъ имена, равно какъ и глубокомысленныя сочиненія, знаменитыя въ нашихъ семинаріяхъ, никогда въ ученомъ свѣтѣ не были знамениты", иронически замѣчаетъ Сперанскій Но въ самой программѣ къ этому былъ данъ очень существенный коррективъ, подъ видомъ преподаванія исторіи философіи. Уставъ 1814-го года предлагалъ уже въ семинаріяхъ вводить учениковъ въ разногласія славнѣйшихъ философовъ, чтобы дать имъ „понятіе объ истинномъ духѣ философіи", — „пріучить ихъ самихъ къ философскимъ изслѣдованіямъ и ознакомить ихъ съ лучшими методами такихъ изысканій". Въ духѣ этого устава Филаретъ Московскій и требовалъ: „при испытаніи наблюдать, чтобы испытуемые отвѣчали изъ ума и знанія, а не слѣпо изъ учебной книги или записокъ". Преподавателямъ внушалось не давать ученикамъ слишкомъ подробныхъ записокъ, отягощающихъ память и не оставляющихъ мѣста для самостоятельнаго упражненія разсуждающей способности. Въ письменныхъ „задачкахъ" или сочиненіяхъ прежде всего и требовалось „разсуждать"... Вѣрно, что Уставъ академическій подчинялъ философію Откровенію, — „все что не согласно съ истиннымъ разумомъ Св. Писанія, есть сущая

ложь и заблужденіе, и безъ всякой пощады должно быть отвергаемо". Но этотъ постулатъ слѣдуетъ понимать въ духѣ тогдашняго „теософизма" или „піетизма". Это было скорѣе требованіе внутренней „иллюминаціи" или просвѣтленія разума, чѣмъ ограниченіе самодѣятельности спекулятивной мысли. Преподавателю философіи напоминалось въ уставѣ: „Онъ долженъ быть внутренно увѣренъ, что ни онъ, ни ученики его никогда не узрятъ свѣта высшей философіи, едино истинной, если не будутъ его искать въ ученіи христіанскомъ". Это скорѣе поощряло искать „высшую философію" въ самомъ Откровеніи („философію Іисуса", какъ выражался кіевскій профессоръ философіи и соборный протоіерей, о. І. М. Скворцовъ). И рядомъ съ Писаніемъ въ качествѣ учителя „истинной философіи" въ „Уставѣ" былъ рекомендованъ Платонъ, съ послѣдователями своими, бывшими въ древнее и въ новое время... Въ академическомъ преподаваніи съ самаго начала всего яснѣе чувствовалось вѣяніе новѣйшей германской метафизики. Начало тому было положено въ С. Петербургской академіи, откуда вышли первые преподаватели философіи и въ академіяхъ Московской (Носовъ, 1814—1815, и Кутневичъ, 1815—1824) и Кіевской (Скворцовъ, 1819—1849). Въ Московской академіи долгіе годы преподавалъ философію о. Θеодоръ Голубинскій. Въ своемъ міровоззрѣніи Голубинскій своеобразно соединялъ раціонализмъ и піетизмъ XVIII-го вѣка, „истинную экзальтацію сердца" съ „яснымъ раціонализмомъ ума", — Вольфа и Якоби, кромѣ того Зайлера и Баадера, — очень любилъ такихъ мистиковъ, какъ Поаретъ (его система, „дружная и говорящая сердцу и воображенію") и М. Клодіусъ (этотъ „Бернардъ XVIII-го вѣка", какъ его называли современники), но ни Бему, ни Шведенборгу не сочувствовалъ. Изъ новѣйшихъ больше другихъ ему нравился, но вовсе не удовлетворялъ, Шеллингъ. По исторіи философіи Голубинскій слѣдовалъ скорѣе Виндишману или даже Крейцеру, отчасти Дежерандо, и въ его курсѣ „съ особенною тщательностію" были обработаны именно трактаты по философіи древнихъ китайцевъ, индусовъ и Зороастра. Читалъ Голубинскій безъ строгаго плана, Надеждинъ вспоминаетъ о его „вдохновенныхъ импровизаціяхъ", — другіе догадывались, что онъ не готовитъ лекцій; иногда приносилъ съ собою охапку нѣмецкихъ книгъ и въ классѣ переводилъ вслухъ. „Первую лекцію онъ начиналъ чтеніемъ изъ книгъ Соломоновыхъ", вспоминаетъ одинъ изъ его слушателей. „Любимымъ предметомъ умственной психологіи для христіанскаго мыслителя было ученіе о безплотныхъ духахъ и о состояніи души человѣческой по разрѣшеніи отъ тѣла. Онъ собиралъ древнія преданія, разсѣянныя у послѣдователей Талмуда и Каббалы, разсказы о ясновидя-

щихъ, о явленіяхъ изъ духовнаго міра, въ сочиненіяхъ Мейера и Кернера. Книгу послѣдняго: Die Seherin von Prevorst онъ всю перевелъ на русскій языкъ" (графъ М. В. Толстой)... Кромѣ философіи Голубинскій преподавалъ еще нѣмецкій языкъ и литературу, и очень любилъ объяснять студентамъ Фауста. Во всякомъ случаѣ, онъ „настраивалъ души" своихъ слушателей... „Невозможно вообразить, какое одушевленіе, какая, можно сказать, страсть къ философіи господствовала тогда въ уединенныхъ стѣнахъ Сергіевской лавры", вспоминалъ впослѣдствіи одинъ изъ тогдашнихъ академическихъ студентовъ. „Когда я поступилъ въ студенты Академіи въ 1820 мъ году тамъ уже находились цѣлые переводы (въ рукописи) Кантовой Критики чистаго разума, Эстетики Бутервека. Шеллинговой философіи религіи и т. под. переводы, которые жадно списывались юношами, собранными изъ разныхъ концовъ неизмѣримой Россіи". Переводами занимался и самъ Голубинскій, и еще болѣе его другъ и академическій товарищъ, о. Петръ Делицынъ, долголѣтній профессоръ математики въ Академіи. Еще въ студенческіе годы они организовали въ Академіи общество „Ученыя бесѣды", гдѣ занимались и переводами. Уже въ эти годы студенты въ Академіи интересовались новѣйшими нѣмецкими системами, — „философствовали, спорили, помогали другъ другу въ пониманіи Кантова ученія, трудились надъ переводомъ техническихъ словъ его языка и разбирали системы его учениковъ". Въ молодости Делицынъ переводилъ съ латинскаго и съ нѣмецкаго, — Энеиду стихами, Аналлы Тацита, кое-что изъ Гете и Шиллера; впослѣдствіи онъ вполнѣ сосредоточился на переводѣ греческихъ отцовъ, всего больше поработалъ онъ надъ Григоріемъ Нисскимъ... Именно въ эти годы учился въ Московской академіи Н. И. Надеждинъ (1804—1856) впослѣдствіи профессоръ Московскаго университета, основатель и редакторъ „Телескопа"... Въ сходныхъ чертахъ разсказываетъ и Ростиславовъ о Петербургской академіи, во времена Иннокентія Борисова, бывшаго здѣсь инспекторомъ въ 1824—1830 годахъ. „Пусть обучавшіеся въ то время въ Академіи припомнятъ тѣ горячіе и оживленные споры о философскихъ, богословскихъ и прочихъ предметахъ, которые тогда происходили у студентовъ и между собою въ комнатахъ, и съ наставниками въ классахъ. Отъ запальчивости, отъ горячности антагонистовъ истина тутъ не всегда всплывала наружу, но самая эта запальчивость и горячность показывали, что она слишкомъ интересовала споривщихъ. Далѣе, сколько было студентовъ, которые, не зная нѣмецкаго языка, выучивались ему въ годъ, полгода и даже меньшій срокъ, съ тѣмъ только, чтобы поскорѣе читать книги нѣмецкія. Развѣ мало было труженниковъ, которые, такъ сказать, корпѣли надъ сочи-

неніями Канта, Шеллинга, Гербарта, Шада, Круга, Вегшейдера, Брейтшнейдера, Розенмюллера, Деветте, Маргеннеке и проч., и проч."... И подобное же философское возбужденіе переживало въ тѣ годы студенчество въ Кіевской академіи, куда изъ Петербурга былъ переведенъ Иннокентій ректоромъ. „Философія во всей ея силѣ нужна въ Академіи", писалъ Иннокентію Скворцовъ. „Это потребность вѣка и безъ нея учитель Церкви не будетъ имѣть важности предъ своими учениками"... Конечно, не слѣдуетъ переоцѣнивать сознательность и отвѣтственность этихъ философическихъ увлеченій и штудій. Многіе „усваивали" начала идеализма только изъ чужихъ устъ, въ живой рѣчи и спорѣ. Иные только „переворачивали" нѣмецкія книги (выраженіе Погодина о себѣ самомъ). И тѣмъ не менѣе философское настроеніе создавалось. Русская душа воспитывалась въ этой стихіи нѣмецкаго идеализма... Любопытно, что первые проповѣдники философскаго идеализма всѣ вышли изъ духовной школы, до-реформенной, — Велланскій изъ Кіевскій академіи, Галичъ изъ Сѣвской семинаріи, Павловъ изъ Воронежской. И впослѣдствіи изъ Духовныхъ академій долгое время выходили и университетскіе профессора философіи, — прот. Ѳ. Сидонскій (1805—1873) и позже М. И. Владиславлевъ въ С. Петербургѣ, П. Д. Юркевичъ въ Москвѣ, позже М. М. Троицкій тамъ-же (оба изъ Кіевской академіи), архим. Ѳеофанъ Авсеневъ, О. Новицкій (1806—1884), С. С. Гогоцкій (1813—1889) въ Кіевѣ, І. Михневичъ (1809—1885) въ Одессѣ, въ Ришельевскомъ лицеѣ... Именно въ духовныхъ академіяхъ русская философская мысль впервые отвѣтчиво встрѣчается съ нѣмецкимъ идеализмомъ. Преподаваніе философіи здѣсь было обширнымъ. И только въ духовныхъ школахъ философія, какъ предметъ преподаванія, ускользнула отъ погромовъ и запретовъ Николаевскаго времени, когда изъ университетовъ эта „мятежная наука" бывала и вовсе изгнана (въ 1850-мъ году, въ управленіе кн. Пл. А. Ширинскаго Шихматова)... Въ Академіяхъ за XIX-ый вѣкъ сложилась своя философская традиція. Въ особенности такъ вышло въ Московской академіи, гдѣ за все столѣтіе (до начала послѣдней войны) смѣнилось, собственно, всего только три философскихъ преподавателя, — о. Ѳеодоръ Голубинскій (1818—1854), В. Д. Кудрявцевъ (1854—1891), Алексѣй Ив. Введенскій (1888—1912), — единая линія религіознаго идеализма, связаннаго всего болѣе съ Якоби и еще съ идеалистическимъ теизмомъ разныхъ стилей, отъ Баадера до Лотце. Создавалась обстановка философской наблюдательности и свободы, это чувствовалось и отражалось и въ собственно богословской работѣ. Проблема „философіи и богословія" ставилась достаточно остро и откровенно. И задача „оправ-

дать вѣру отцовъ" въ цѣлостномъ религіозно-философскомъ міровоззрѣніи ставилась предъ каждымъ... Голубинскій писалъ очень мало, точно страдалъ писательскимъ безволіемъ; его лекціи изданы были только совсѣмъ уже поздно, и по ненадеждымъ и неисправнымъ студентскимъ записямъ. Но тотъ же стиль повторяется у его ученика и преемника Кудрявцева. Въ книгахъ Кудрявцева покоряетъ этотъ стиль внутренней свободы, душевное изящество и благородство, съ какимъ этотъ человѣкъ недрогнувшей вѣры ведетъ свое спекулятивное оправданіе или обоснованіе этой вѣры, строитъ свой критическій синтезъ среди недостаточныхъ рѣшеній другихъ философскихъ школъ. Въ религіозномъ міровоззрѣніи онъ отводитъ философіи роль „совѣтующаго друга". Такъ характерно для него это спокойное сочетаніе вѣрующей очевидности и методическаго построенія... Въ Кіевской академіи сложилась своя традиція, восходящая скорѣе къ Иннокентію, чѣмъ къ Скворцову. Въ ряду Кіевскихъ философовъ всего ярче образъ П. С. Авсенева, затѣмъ архимандрита Ѳеофана (1810—1852), принявшаго постриженіе уже въ профессорскомъ званіи, по внутренней склонности и влеченію. Въ Академіи онъ преподавалъ психологію, преимущественно по Шуберту, и вообще былъ очень близокъ къ мистическому шеллингіанству и къ Баадеру, совмѣщая этотъ романтико-теософическій мистицизмъ съ отеческой аскетикой (особенно любилъ Макарія и Исаака Сирина), также и съ Плотиномъ и съ Платономъ. Читалъ онъ смѣло и вдохновенно, много говорилъ о „ночной жизни" души, о загадочныхъ и магическихъ душевныхъ явленіяхъ, о снѣ и лунатизмѣ, о болѣзняхъ души, „о бѣснованіи, магіи и волшебствѣ", — вліяніе на студентовъ имѣлъ онъ неотразимое, и въ Университетѣ (срв. его вліяніе на т. наз. Кирилло-Меѳодіевскій кружокъ). Его звали въ Кіевѣ „смиреннымъ философомъ". „Его имя долгое время во всѣхъ округахъ Духовнаго вѣдомства, послѣ имени Ѳ. А. Голубинскаго, было синонимомъ Философа" (изъ современнаго некролога). Умеръ онъ въ Римѣ, посольскимъ священникомъ... Изъ Кіевской школы вышелъ В. Н. Карповъ (1798—1867), бывшій затѣмъ профессоромъ въ С.Петербургской академіи (съ 1833 г.), извѣстный своимъ переводомъ Платона, — для него самого Платонъ былъ введеніемъ въ святоотеческое умозрѣніе... Этотъ интересъ къ античному міру не былъ случайнымъ. Тема о греческой философіи рождается изъ духа времени. И другой кіевлянинъ, сверстникъ Карпова, О. М. Новицкій пишетъ первую исторію древней философіи по русски,—„Постепенное развитіе древнихъ философскихъ ученій въ связи съ развитіемъ языческихъ вѣрованій" (четыре тома, 1860—1862). Написанная по источникамъ, эта книга и до сихъ поръ сохраняетъ извѣст-

ную живость... Позже изъ Кіевской академіи перешелъ въ Московскій университетъ профессоромъ П. Д. Юркевичъ (1827—1874), мыслитель строгій, соединявшій логическую точность съ мистической пытливостью, — его слушалъ Влад. Соловьевъ... Еще нужно назвать имя М. И. Каринскаго (1840—1917), воспитанника Московскихъ семинаріи и академіи, и затѣмъ многолѣтняго профессора С.Петербургской академіи, — это былъ тончайшій аналитикъ и критикъ философскихъ системъ, сочетавшій эту критическую требовательность съ непреклонностью вѣры... Такъ въ духовной школѣ закладывались основанія для систематической философской культуры. И нужно прибавить: философія преподавалась не только въ Академіяхъ, но и въ семинаріяхъ, и по довольно широкой программѣ. Это былъ единственный типъ средней школы съ серьезнымъ развитіемъ философскаго элемента. „En Russie les hautes écoles ecclesiastiques sont les seuls foyers de l'abstraction", писалъ А. С. Стурдза. „Là se reflètent les spiritualismes germaniques"... Когда Станкевичъ начиналъ изучать Канта, онъ мечталъ о семинаристѣ... „Какое мучительное положеніе! Читаешь, перечитываешь, ломаешь голову, — нѣтъ нейдетъ! Бросишь, идешь гулять, головѣ тяжело, мучитъ и оскорбленное самолюбіе, видишь, что всѣ твои мечты, всѣ жаркіе обѣты должны погибнуть... Я началъ искать какого нибудь профессора семинаріи, какого-нибудь священника, который-бы помогъ, объяснилъ мнѣ непонятное въ Кантѣ. Тѣмъ болѣе, что это не понятно не по глубинѣ своей, а просто отъ незнанія нѣкоторыхъ психологическихъ фактовъ, давно признанныхъ и знакомыхъ, можетъ быть, всякому порядочному семинаристу, — а мы, люди, воспламененные идеями, путаемся и падаемъ на каждомъ шагу отъ того, что не мучились въ школахъ" (письмо къ М. Бакунину отъ 7-го ноября 1835-го года)... Такъ именно въ церковной школѣ начинается русское любомудріе; и русское богословское сознаніе проводится черезъ умозрительный искусъ, пробуждается отъ наивнаго сна...

3. Философское движеніе начинается въ двадцатыхъ годахъ изъ Москвы, распространяется изъ Московскаго университета. Здѣсь впервые проповѣдь философскаго идеализма получаетъ значеніе общественнаго событія. Ибо она была здѣсь услышана, была воспринята новымъ и чуткимъ поколѣніемъ. Ни у Галича, ни у Велланскаго въ Петербургѣ дѣйствительныхъ послѣдователей не нашлось. Павловъ въ Москвѣ взбудоражилъ цѣлое поколѣніе. „Германская философія, особенно въ Москвѣ, нашла много молодыхъ, пылкихъ, добросовѣстныхъ послѣдователей", писалъ Пушкинъ въ 1836-мъ году; „и хотя говорили они языкомъ мало понятнымъ для непосвященныхъ, но тѣмъ не менѣе вліяніе ихъ

было благотворно и часъ отъ часу становится болѣе ощутительно"... Идеалистическая проповѣдь начинается въ Москвѣ не съ философской каѳедры. Павловъ читалъ физику и сельское хозяйство. Но начиналъ онъ съ философскаго введенія. „Павловъ стоялъ въ дверяхъ физико математическаго отдѣленія и останавливалъ студента вопросомъ. Ты хочешь знать природу?.. Но что такое природа?.. Что такое знать?" (Герценъ)... Это было пробужденіе отъ догматическаго сна... Въ своихъ лекціяхъ Павловъ показывалъ недостаточность одной „опытности" или эмпиризма въ познаніи, показывалъ конструктивную необходимость умозрѣнія. У своихъ слушателей онъ возбуждалъ, по выраженію одного изъ нихъ, „охоту и рвеніе къ мышленію",— внушалъ имъ „критическій взглядъ на науку вообще, на ея начала и основанія, на ея развитіе и выполненіе"... Павловъ проповѣдовалъ „трансцендентальную философію", т. е. Шеллинга (первыхъ періодовъ) и Окена. Кромѣ Павлова имѣлъ на молодежь вліяніе И. И. Давыдовъ, преподававшій разныя науки, бывшій одно время инспекторомъ Университетскаго пансіона. Это былъ человѣкъ безъ дѣйствительныхъ философскихъ воззрѣній, слишкомъ скоро перешедшій отъ Локка и Кондильяка къ Шеллингу, скорѣе въ порядкѣ приспособленія, нежели переубѣжденія. Однако, Шеллинга онъ все таки проповѣдовалъ. Погодинъ вспоминалъ впослѣдствіи. „Давыдовъ, инспекторъ пансіона, былъ проводникомъ шеллинговой философіи въ старшихъ классахъ, онъ давалъ книги воспитанникамъ, толковалъ съ ними о новой системѣ и имѣлъ сильное вліяніе на это поколѣніе"... Нѣсколько позже присоединяется вліяніе Н. И. Надеждина, какъ профессора и какъ критика и журналиста... Станкевичъ признавалъ, что Надеждинъ „много пробудилъ въ немъ своими знаніями"... Распространялось философское возбужденіе отъ профессорскихъ каѳедръ. Но принялись философскія идеи не въ школьномъ порядкѣ. Онѣ принялись и проросли въ тѣхъ своеобразныхъ „кружкахъ", въ которые въ тѣ годы собирается университетская молодежь, именно въ Москвѣ. Это не были собранія согласившихся единомышленниковъ, здѣсь всего больше именно спорили, спорили со страстью. Соединяетъ не столько общность взглядовъ, сколько тожество темъ, — соединяетъ какое-то невѣсомое „избирательное сродство", о которомъ такъ любили говорить въ то время. И члены разныхъ кружковъ все-таки чувствовали себя какъ бы членами нѣкоего единаго высшаго братства,—„мы всѣ храмовые рыцари", скажетъ юный Герценъ. Всѣ были они, по очень удачному слову Бѣлинскаго, — „граждане спекулятивной области"... Въ ряду этихъ кружковъ первымъ по времени было „Общество любомудрія", основанное въ 1823-мъ

году. Въ него входили Веневитиновъ, кн. В. Ѳ. Одоевскій, Ив. Кирѣевскій. Кошелевъ. Это былъ внутренній кругъ, замкнутый кругъ романтической и страстной дружбы, „тайное общество". Сердцемъ кружка былъ Веневитиновъ, собирались у Одоевскаго. „Тутъ господствовала нѣмецкая философія, т. е. Кантъ, Фихте, Шеллингъ, Океиъ, Герресъ и другіе", вспоминалъ впослѣдствіи Кошелевъ. Кромѣ того—Платонъ. „И новое солнце, восходя отъ страны древнихъ Тевтоновъ, уже начинаетъ лучами выспренняго умозрѣнія освѣщать безконечную окружность познаній" (Одоевскій). Всего болѣе занимали юныхъ любомудровъ вопросы философіи искусства, въ художникѣ видѣли подлиннаго творца жизни и пророка, черезъ искусство ожидали преобразованія и обновленія дѣйствительности. Двѣ тайны останавливали ихъ вниманіе: тайна жизни и тайна искусства, и вторая больше, чѣмъ первая,—таинственная многомѣрность бытія, и включенный въ него символизмъ. Самое любомудріе становится для нихъ новой религіей, философія вбираетъ въ себя религіозный паѳосъ и замѣщаетъ собою религію, — въ этомъ весь акцентъ романтизма. Московскіе любомудры въ это время исповѣдуютъ именно эту философскую или романтическую религію. „Христіанское ученіе казалось намъ пригоднымъ только для народныхъ массъ, а не для насъ, любомудровъ", разсказываетъ Кошелевъ. „Мы высоко цѣнили Спинозу и его творенія считали много выше Евангелія и другихъ священныхъ писаній" (Спиноза разумѣется, конечно, въ романтическомъ толкованіи). Отъ религіозной поэтики и піетизма къ положительной вѣрѣ переходить приходится черезъ отреченіе и разрывъ (см. „исторію обращенія" Ив. Кирѣевскаго, замѣтка писана Кошелевымъ со словъ жены Кирѣевскаго; срв. „религіозное отреченіе" въ исторіи нѣмецкаго романтизма)... Во внѣшнемъ кругу къ „любомудрамъ" примыкаютъ многіе изъ тогдашняго поколѣнія,—Шевыревъ, Погодинъ, Кюхельбекеръ, весь поэтическій кружокъ Раича... Въ тѣ-же годы складывается кружокъ Полевого, ставшій тоже подъ знакъ шеллингизма (впрочемъ, Полевой предпочиталъ Кузена самому Шеллингу) и романтики... Около 1830-го года слагаются кружокъ Станкевича и кружокъ Герцена и Огарева. Кружокъ Станкевича сложился подъ прямымъ вліяніемъ Павлова, вокругъ литературныхъ и поэтическихъ темъ, въ связи со старшимъ поколѣніемъ любомудровъ. Къ Шеллингу присоединяется вліяніе Фихте. Впослѣдствіи философская инціатива въ этомъ кружкѣ переходитъ къ Бакунину. Съ середины сороковыхъ годовъ начинается полоса гегелизма... Ранній кружокъ Герцена тоже былъ романтическимъ. Лекціями Павлова вдохновлялся и восторгался и Герценъ, и читалъ Кузена. Въ романтическій сплавъ вполнѣ вбирались и

мотивы сен-симонизма, „желаніе набросить міру новую религіозную форму“, какъ говорилъ впослѣдствіи Огаревъ. Проблематика „утопическаго соціализма“ въ основномъ была та же, что и въ нѣмецкой философіи (это показано еще Лоренцомъ ф. Штейномъ въ его извѣстной книгѣ), и съ такимъ же эмоціональнымъ акцентомъ, и съ тѣмъ же паѳосомъ утопическихъ предвосхищеній. Герценъ и Огаревъ, связанные между собой страстной романтической дружбой, оба проходятъ въ ближайшіе годы типичный романтическій путь (срв. переписку Герцена и Наташи, этотъ замѣчательный памятникъ романтическихъ переживаній). Подъ двойнымъ вліяніемъ, романтики и сен-симонизма, для обоихъ съ большой остротою встаетъ религіозная тема, въ туманномъ ореолѣ скорбной мечты, — религіозность тоски и грусти, предвидѣній и ожиданій. И оба проходятъ чрезъ рецидивъ Александровскаго мистицизма. Герценъ заражается отъ Витберга въ Вяткѣ, и читаетъ съ увлеченіемъ Эккартсгаузена и другихъ; Огаревъ изучаетъ натурфилософію Шеллинга, Окена, теорію животнаго магнетизма, на Кавказскихъ водахъ встрѣчаетъ онъ декабриста А. И. Одоевскаго (въ 1838 г.) и получаетъ отъ него книгу „О подражаніи Христу“. „На моей хорошо подготовленной романтической почвѣ быстро выросталъ христіанскій цвѣтокъ, — блѣдный, унылый, съ наклоненной головкой, у котораго самая чистая роса похожа на слезы“ (срв. патетическое свиданіе друзей во Владимірѣ, предъ распятіемъ)... Въ сороковыхъ годахъ обозначаются новыя группировки. Именно въ сороковые годы впервые опредѣляется все различіе „западниковъ“ и „славянофиловъ“. И разногласіе межъ ними обостряется въ раздѣленіе и разрывъ не сразу, только въ серединѣ сороковыхъ годовъ... Гершензонъ съ основаніемъ напоминалъ: „ключъ къ исторіи идей всегда лежитъ въ исторіи чувства“. Вѣдь, во всякомъ случаѣ, воздѣйствуютъ эти „идеи“ черезъ человѣческую чуткость или воспріимчивость... И вотъ, въ душевномъ обиходѣ романтическихъ поколѣній религіозныя чувства были очень сильны. Достаточно напомнить Бакунинскую переписку, письма Бѣлинскаго въ московскіе годы, письма молодого Герцена. „Замѣчательныя десятилѣтія“ были временемъ не однихъ только идеологическихъ споровъ. Это была и очень рѣшительная фаза въ развитіи религіознаго чувства. „Въ массѣ своей русская интеллигенція 30-хъ годовъ, несомнѣнно, была религіозна“ (Сакулинъ)... Романтика и „идеализмъ“ открываются въ своей двойственности и двусмысленности. Стояніе на перекресткѣ не можетъ быть долгимъ, выборъ пути неизбѣженъ, самое стояніе есть уже выборъ. Въ 30-хъ годахъ, во всякомъ случаѣ, и „западные“ были заняты религіозно-нравственной проблематикой не меньше будущихъ „славянофи-

ловъ". И соціалистическій замыселъ въ то время неразрывно связанъ съ христіанской идеологіей (срв. и позже, въ кружкѣ „петрашевцовъ"). То было исканіе цѣлостнаго міровоззрѣнія, — Бакунинъ въ этомъ отношеніи характернѣе другихъ. Слѣдуетъ помнить, что и раздѣленіе между „западными "въ серединѣ сороковыхъ годовъ произошло на религіозной темѣ (это былъ вопросъ о личномъ безсмертіи, срв. разсказъ Герцена объ этомъ „теоретическомъ разрывѣ" въ II-мъ томѣ „Былого и думъ"). Религіозная природа „западническаго" самоопредѣленія въ послѣдующей фазѣ съ особенной рѣзкостью открывается въ извѣстномъ письмѣ Бѣлинскаго къ Гоголю (1847 г.), — весь споръ здѣсь приводится именно къ религіозному прогнозу. „По вашему, русскій народъ самый религіозный въ мірѣ: ложь ... Приглядитесь по пристальнѣе и вы убѣдитесь, что это по натурѣ глубоко-атеистическій народъ. Въ немъ еще много суевѣрія, но нѣтъ слѣда религіозности ... Мистическая экзальтація не въ его натурѣ; у него слишкомъ много для этого здраваго смысла, ясности и положительности въ умѣ, и вотъ въ этомъ-то, можетъ быть, огромность историческихъ судебъ его въ будущемъ" ... Здѣсь атеистическое предсказаніе прямо противопоставляется религіозному. Однако, самый атеизмъ есть отвѣтъ тоже именно на религіозный вопросъ. Проблематика Фейербаха не менѣе религіозна, чѣмъ проблематика Баадера ... Философскій подъемъ тридцатыхъ и сороковыхъ годовъ имѣлъ двоякій исходъ. Для однихъ открылся путь въ Церковь, путь религіознаго возстановленія, — религіозный апокатастазисъ мысли и воли. Для другихъ это былъ путь въ безвѣріе и даже въ прямое богоборчество. Этотъ расколъ или поляризація русской культурной элиты происходилъ именно на религіозномъ уровнѣ. Такую же поляризацію мы наблюдаемъ и въ исторіи нѣмецкаго идеализма: Фр. Шлегель, Герресъ и Баадеръ, съ одной стороны, Фейербахъ и вся гегельянская „лѣвая", съ другой. Это не только сопоставленіе, здѣсь есть прямая связь, зависимость и вліяніе И нужно помнить, что раздѣлилась „гегелевская школа" именно на религіозныхъ темахъ ...

4. Видимымъ образомъ русское общество раздѣлилось въ сороковые годы въ спорахъ о Россіи. Но въ этихъ историософическихъ разногласіяхъ уже только проявляется несходство въ чемъ-то болѣе глубокомъ и основномъ ... Задумываться о р у с с к о й с у д ь б ѣ (или о русскомъ п р и з в а н і и) въ тѣ годы поводовъ и мотивовъ было достаточно,— послѣ Двѣнадцатаго года съ его „всенароднымъ опытомъ", послѣ всѣхъ этихъ военныхъ и не-военныхъ встрѣчъ съ Европой ... Россія въ Европѣ, — такова была тема дѣйствуемой исторіи въ Александровское время. И сопоставленія

напрашивались сами собою... „Исторія Государства Россійскаго“, эта героическая повѣсть или эпопея, при всѣхъ своихъ недостаткахъ, всѣхъ заставила тогда почувствовать реальность русскаго прошлаго, — реальность и до-Петровской исторіи... Тему о національномъ призваніи или назначеніи подсказывала и романтика. Возникалъ вопросъ о мѣстѣ Россіи въ общемъ планѣ или схемѣ „всемірной исторіи“... Исторіософія русской судьбы и становится основной темою пробуждающейся теперь русской философской мысли. И въ этомъ исторіософическомъ планѣ снова съ полной отчетливостью встаетъ въ русскомъ культурно-общественномъ сознаніи религіозный вопросъ. Въ опытѣ и раздумьи все очевиднѣе становится русское историческое своеобразіе, нѣкая историческая противопоставленность Россіи и „Европы“. Это различіе отъ начала было опознано, какъ различіе въ религіозной судьбѣ. Такъ именно былъ поставленъ вопросъ въ роковомъ „Философскомъ письмѣ“ Чаадаева... Чаадаевъ (1794—1856) принадлежалъ къ предыдущему поколѣнію, былъ сверстникомъ декабристовъ. Въ идеалистическихъ спорахъ онъ стоитъ, при всей своей общительности, какъ то обособленно. Его міровоззрѣніе сложилось всего болѣе подъ вліяніемъ французскаго „традиціонализма“, подъ вліяніемъ Бональда и Балланша, отчасти де-Местра, — и личныя связи соединяютъ Чаадаева именно съ нео-католическими салонами Парижа (Сиркуръ, баронъ Экштейнъ, — въ этихъ же кругахъ вращается въ тѣ годы А. И. Тургеневъ). Позже прибавляется вліяніе Шеллинга. Въ молодости Чаадаевъ прошелъ черезъ увлеченіе Юнгомъ Штиллингомъ и другими мистиками того же типа. Былъ и оставался друженъ съ А. И. Тургеневымъ, съ кн. С. С. Мещерской... Чаадаева принято называть первымъ западникомъ, и съ него именно начинать исторію западничества. Первымъ назвать его можно только въ не-прямомъ смыслѣ, — въ его поколѣніи всѣ были западниками, часто просто западными людьми. И западникомъ онъ былъ своеобразнымъ. Это было религіозное западничество. Магистраль же русскаго западничества уходитъ уже и въ тѣ годы въ атеизмъ, въ „реализмъ“ и позитивизмъ... Образъ Чаадаева до сихъ поръ остается неяснымъ. И самое неясное въ немъ, это — его религіозность. Въ своихъ дружескихъ письмахъ онъ былъ, во всякомъ случаѣ, достаточно откровененъ. Но даже здѣсь онъ остается только блестящимъ совопросникомъ, остроумнымъ и острословнымъ. У этого апологета Римской теократіи въ міровоззрѣніи всего меньше именно церковности. Онъ остается мечтателемъ-нелюдимомъ, какихъ много было именно въ Александровское время, среди масоновъ и піетистовъ. Онъ идео-

логъ, не церковникъ. Отсюда какая-то странная прозрачность его исторіософическихъ схемъ. Самое христіанство ссыхается у него въ новую идею... Чаадаевъ не былъ мыслителемъ, въ собственномъ смыслѣ слова. Это былъ умный человѣкъ, съ достаточно опредѣлившимися взглядами. Но было бы напрасно искать у него „систему". У него есть принципъ, но не система. И этотъ принципъ есть постулатъ христіанской философіи исторіи. Исторія есть для него созиданіе въ мірѣ Царствія Божія. Только чрезъ строительство этого Царствія и можно войти или включиться въ исторію. Отсюда именно и становится понятной вся горечь „Философическаго письма"... „Мы не принадлежимъ ни къ одному изъ великихъ семействъ человѣческаго рода", — или, иначе сказать, „мы принадлежимъ къ числу тѣхъ націй, которыя какъ бы не входятъ въ составъ человѣчества"... Историческій горизонтъ Чаадаева замыкается Западной Европой... „Ничто изъ происходившаго въ Европѣ не достигало до насъ". Въ этой исторической обособленности Чаадаевъ видѣлъ роковое несчастье. Онъ, конечно, никакъ, не отожествляетъ культурной обособленности или обдѣленности Россіи съ первобытной дикостію и простотой. Онъ утверждаетъ только не-историчность русской судьбы... Впослѣдствіи изъ тѣхъ же предпосылокъ Чаадаевъ дѣлаетъ противоположные выводы (въ „Апологіи сумасшедшаго" и въ рядѣ писемъ). Онъ понялъ теперь, что быть историческимъ новорожденнымъ отнюдь еще не значитъ быть обреченнымъ на всегдашнее младенчество, что имѣть въ прошломъ только бѣлые листы еще не значитъ, что будущаго такъ и не предстоитъ. Напротивъ, ему открывается двусмысленность богатаго прошлаго, „роковое давленіе временъ". Именно свобода отъ западнаго прошлаго, кажется теперь Чаадаеву, даетъ русскому народу несравнимое преимущество въ строеніи будущаго, — „ибо большое преимущество имѣть возможность созерцать и судить міръ со всей высоты мысли, свободной отъ необузданныхъ страстей и жалкихъ корыстей". Теперь онъ видитъ именно въ Россіи „народъ Божій будущихъ временъ"... И ему кажется, что въ исторіи Царствія Божія уже начинается новая фаза. „Христіанство политическое" должно уступить мѣсто христіанству „чисто духовному". Начинается эпоха соціальнаго христіанства... Въ новой оцѣнкѣ русской „не-историчности" въ прошломъ Чаадаевъ сходился съ московскими любомудрами, съ Одоевскимъ, прежде всего (срв. у Одоевскаго въ „Русскихъ ночахъ"). Можетъ быть, именно встрѣча съ ними и повліяла на Чаадаева. Еще позже въ томъ же смыслѣ отзовется Герценъ, подъ вліяніемъ Чаадаева... Въ діалектикѣ русскаго религіозно-историческаго самосо-

знанія мысль Чаадаева имѣетъ свой смыслъ и мѣсто. Чаадаевъ остро и рѣзко разсуждалъ объ историческомъ значеніи и призваніи христіанства. У него были свои мысли въ философіи исторіи. Но у него не было богословскихъ идей или воззрѣній... Съ конца 30-хъ годовъ онъ примыкалъ къ спорамъ младшаго поколѣнія. Онъ многое вноситъ въ эти споры, въ самое движеніе или развитіе вопросовъ. То было скорѣе личное вліяніе, чѣмъ вліяніе опредѣленной системы идей... Это младшее поколѣніе вскорѣ раскололось. „Славянофильство“ и „западничество“,— имена очень неточныя, только подающія поводъ къ недоразумѣніямъ и ложнымъ толкованіямъ. Во всякомъ случаѣ, это не только и даже не столько двѣ историко-политическія идеологіи, сколько два цѣлостныхъ и несводимыхъ міровоззрѣнія. Двѣ культурно-психологическихъ установки, прежде всего... Еще П. Г. Виноградовъ очень удачно сводилъ это расхожденіе западниковъ и славянофиловъ къ „разномыслію въ пониманіи основного принципа — культуры“. Кажется, слѣдуетъ пойти еще глубже. „Западники“, указывалъ Виноградовъ, „отправлялись отъ понятія культуры, какъ сознательнаго творчества человѣчества“, — сразу пояснимъ, такова постановка вопроса въ Гегелевой философіи права и общества. „Славянофилы“, продолжаетъ Виноградовъ, „имѣли въ виду культуру народную, которая почти безсознательно выростаетъ въ народѣ“, — не узнаемъ ли мы здѣсь основной тезисъ „исторической школы“, въ ея противленіи гегельянству?... Такимъ противопоставленіемъ все содержаніе раскола сороковыхъ годовъ, конечно, еще не исчерпывается. Но психологическій его смыслъ разгаданъ вѣрно. Можно сказать и такъ: западники выразили „критическій“, славянофилы же „органическій“ моменты культурно-историческаго самоопредѣленія, — потому и не было достаточно учтено въ славянофильскихъ схемахъ созидающее и движущее значеніе „отрицанія“ (срв. противопоставленіе „діалектики“ и „эволюціи“ въ общественной философіи эпохи). И съ этимъ связано новое разногласіе: чтó признать послѣдней реальностью въ историческомъ процессѣ — „общество“ („народъ“) или „государство“. Здѣсь традиціонализмъ „исторической школы“ неожиданно смыкается съ соціалистическимъ радикализмомъ (срв. аналогичную близость или сродство „утопическаго соціализма“ съ французской „теократической школой“). Въ славянофильскомъ міроощущеніи очевиденъ привкусъ нѣкоего своеобразнаго анархизма, эта непріязнь къ предумышленному вмѣшательству въ нептуническій ходъ органическихъ процессовъ, паѳосъ „незамѣтныхъ“ и мельчайшихъ измѣненій, слагающихся въ непрерывности совокупнаго. За этимъ стоитъ недовѣріе къ уединенной или обособ-

ляющейся личности (срв. очень характерный обмѣнъ мнѣній между Кавелинымъ и Юріемъ Самаринымъ именно о личности въ статьяхъ 1847-го года). Въ воспріятіи тогдашнихъ поколѣній религія опознавалась, прежде всего, именно какъ **возвратъ къ цѣльности**, какъ **собираніе души**, какъ высвобожденіе изъ того тягостнаго состоянія внутренней разорванности и распада, которое стало страданіемъ вѣка. Подобный же религіозный постулатъ обобщался и на историческую дѣйствительность. Изъ того кризиса, въ который вся Европа вовлечена была въ своей исторіи, выходъ представлялся тогда только чрезъ такое „возвращеніе", чрезъ новое скрѣпленіе общественныхъ связей, чрезъ возстановленіе цѣльности въ жизни. Это не былъ „археологическій либерализмъ", здѣсь сказывалось непосредственное и очень живое чувство современности. Въ романтизмѣ вообще было много исторической непосредственной чуткости. И послѣ Революціи всѣ чувствовали и въ общественной жизни именно этотъ разладъ и распадъ, размыканіе и разобществленіе индивидуальныхъ путей, атомизацію жизни, — чрезмѣрность „свободы", безплодность „равенства", и недостатокъ „братства". Въ этомъ отношеніи особенно показательна острая критика современности у Сен-Симона, очень характеренъ и весь „позитивный" паѳосъ Огюста Конта, обращенный именно противъ „отрицаній" революціи. И оба съ послѣдней рѣзкостью отрицаются Реформаціи, какъ возстанія личности, замкнувшейся и обособившейся... Въ такой очень сложной и запутанной исторической обстановкѣ воспитывалась новая чуткость къ **соборному бытію Церкви**, пробуждалась и воспитывалась потребность и чуткость къ **церковности**... Церковь воспринимается и опознается теперь, какъ единственная „**органическая**" сила среди „**критическаго**" разложенія и распада всѣхъ скрѣпъ, въ эпоху самаго остраго кулььурно-историческаго кризиса... На Западѣ многіе именно поэтому и „возвращались" въ Церковь, въ эпоху романтизма (срв. и у Шеллинга: Kirche als lebendiges Kunstwerk)... Однако, въ этомъ же „органическомъ" самочувствіи таится и роковая двусмысленность, которая оказывается постояннымъ источникомъ внутреннихъ колебаній и противорѣчивости всего романтическаго религіознаго міроощущенія... То вѣрно, что Церковь есть „идеальное общество", что только въ Церкви вполнѣ разрѣшается взаимное непреодолимое иначе натяженіе личныхъ своеволій. Но этимъ „органическимъ" или соціальнымъ мотивомъ реальность Церкви еще не исчерпывается, и не онъ долженъ быть признанъ первичнымъ и основнымъ... **Общественность и церковность**, — при всемъ сходствѣ, эти два порядка не соизмѣримы между собой... Въ славянофильскомъ міровоззрѣніи эта несо-

измѣримость не была распознана и воспризнана вполнѣ . . . Отъ такой нерасчлененности пострадало не столько богословіе славянофиловъ, не столько самое ученіе о Церкви, сколько ихъ философія исторіи, — сказать вѣрнѣе, ихъ философія общества... Въ соціальной философіи славянофиловъ Церковь замѣщена „общиной"... Вся религіозная активность вмѣщается въ предѣлы „общины"... Государство и Земля, — не стоитъ ли въ этой основной и конститутивной антитезѣ славянофильской соціальной философіи „Земля" вмѣсто Церкви?!.. И не вбирается ли въ это новое противопоставленіе „правительства и земства" все обычное содержаніе проблемы объ отношеніяхъ Государства и Церкви?.. Строго говоря, въ этой схемѣ „государство" и „земля" суть только условныя обозначенія, — разумѣть слѣдуетъ: житейское дѣланіе и внутреннее совершенство... „Земля", во всякомъ случаѣ, въ этой схемѣ есть этическая категорія... Достаточно припомнить нѣсколько основныхъ опредѣленій Конст. Аксакова, изъ его извѣстной записки „О внутреннемъ состояніи Россіи", поданной имп. Александру II-му въ 1855-мъ году... „Русскій народъ государствовать не хочетъ... Онъ хочетъ оставить для себя свою не политическую, свою внутреннюю общественную жизнь, свои обычаи, свой бытъ,—жизнь мирную духа... Не ища свободы политической, онъ ищетъ свободы нравственной, свободы духа, свободы общественной, — народной жизни внутри себя... Какъ единый, можетъ быть, на землѣ народъ христіанскій (въ истинномъ смыслѣ слова), онъ помнитъ слова Христа: воздайте кесарева кесареви, а Божія Богови, и другія слова Христа: Царство Мое нѣсть отъ міра сего; и потому, предоставивъ государству царство отъ міра сего, онъ, какъ народъ христіанскій, избираетъ для себя иной путь,—путь къ внутренней свободѣ и духу, къ царству Христову: Царство Божіе внутри васъ есть"... „Земская" или „общественная" жизнь здѣсь противопоставляется суетѣ мірского „государствованія" именно какъ нѣкое бываніе „не отъ міра сего" („путь внутренней правды")... „Община" въ этой философіи есть не столько историческая, сколько именно сверх-историческая или такъ зказать, внѣисторическая величина, — и народный элементъ идеальнаго ино-бытія, неожиданный оазисъ „иного міра", „не отъ міра сего", въ которомъ и нужно, и можно искать убѣжища отъ политической суеты... Съ этимъ связана и неожиданная противорѣчивость славянофильства въ самой постановкѣ философско-исторической проблемы... Славянофильство задумано было, какъ философія исторіи, какъ философія всеобщей христіанской судьбы. Но весь па-

өосъ славянофиловъ вѣдь именно въ томъ, чтобы выйти и даже отступить изъ исторіи... Освободить самихъ себя отъ историческаго или „политическаго“ тягла, и его „предоставить“ другимъ... Бердяевъ въ свое время отмѣтилъ эту неожиданную неувязку въ исторической философіи Хомякова. „У него нѣтъ пророческаго истолкованія исторіи, и нерѣдко встрѣчается морализированіе надъ исторіей. Въ его философіи исторіи этика преобладаетъ надъ мистикой. Въ ней есть религіозно-нравственная оцѣнка, но нѣтъ религіозно-мистическихъ прозрѣній“... О другихъ славянофилахъ эту характеристику можно только повторить и усилить... Этическій максимализмъ славянофиловъ мѣшалъ имъ чувствовать и распознавать повседневную проблематичность христіанской исторіи и жизни. Отсюда это притязательное намѣреніе размежевать и обособить „государство“ и „землю“ въ порядкѣ нѣкоего „взаимнаго невмѣшательства“, или свободы другъ отъ друга—своего рода „общественный договоръ“... Новый варіантъ „замкнутаго“ идеальнаго общества... Русскій народъ, говоритъ Аксаковъ, „предоставилъ себѣ жизнь, свободу нравственно-общественную, высокая цѣль которой есть: общество христіанское“... Отсюда и тотъ неожиданный натурализмъ, который такъ удивляетъ читателя въ „Запискахъ по всемірной исторіи“ у Хомякова. Здѣсь движущими силами историческаго процесса признаются отвлеченно-натуралистическіе факторы свободы и необходимости, — „духъ иранскій“ и „духъ кушитскій“... И въ этомъ планѣ самое христіанство включается въ развитіе „иранскаго начала“. Всю неправду христіанскаго Запада онъ приводитъ, напротивъ, къ возстанію „кушитскаго“ начала, вещественнаго, не-духовнаго... Нѣтъ надобности входить въ болѣе подробное изложеніе или разборъ славянофильской философіи... Въ ней типически повторяются и проявляются всѣ апоріи и неувязки общаго романтическаго міровоззрѣнія, связанныя съ односторонностью или исключительностью „органической“ точки зрѣнія... И, однако, „романтизмомъ“ славянофильство не исчерпывается... Привходитъ иной и новый опытъ, — опытъ церковности... Синтезъ „церковности“ и „романтизма“ слввянофиламъ не удался, да и не могъ удаться. Остается какая-то душевная черезполосица въ славянофильскомъ мировоззрѣніи, постоянные перебои... Объ этомъ двойственномъ цроисхожденіи славянофильства всегда нужно помнить... Славянофильство было движеніемъ очень сложнымъ. Отдѣльные члены кружка во многомъ и очень чувствительно отличались другъ отъ друга и много спорили, часто въ полной непримиримости или несогласимости. Не слѣдуетъ всѣ эти живыя различія заслонять какой то воображаемой сред-

ней. У каждаго былъ свой путь, и жизненная тема не у всѣхъ была одна... Ив. Кирѣевскій пришелъ отъ романтики и шеллингизма. Хомяковъ черезъ подобный искусъ сердцемъ никогда не проходилъ. Конст. Аксаковъ и Юрій Самаринъ перешли черезъ острое увлеченіе тогда вновь распространявшимся у насъ гегельянствомъ... Всего важнѣе здѣсь именно эта неповторимость лицъ, живая цѣльность личныхъ воззрѣній... Общимъ было только нѣкое основное самоощущеніе, вотъ именно этотъ паѳосъ „соборности":.. Всего менѣе можно видѣть въ славянофильствѣ какое-то непосредственное или органическое проявленіе „народной стихіи" (какъ то дѣлалъ въ особенности Гершензонъ). И совсѣмъ не правъ Бердяевъ, говоря о славянофильствѣ: „это — психологія и философія помѣщичьихъ усадебъ, теплыхъ и уютныхъ гнѣздъ"... Во всякомъ случаѣ, въ славянофильствѣ прозвучалъ голосъ именно „интеллигенціи", и никакъ не голосъ „народа", — голосъ новаго культурнаго слоя, прошедшаго чрезъ искусъ и соблазнъ „европеизма". Славянофильство есть актъ рефлексіи, а не обнаженіе примитива... Объ этомъ удачно говоритъ Розановъ. „Славянофилы такъ страстно тянуться прикоснуться къ родному, такъ понимаютъ его и такъ высоко цѣнятъ именно потому, что такъ безвозвратно, быть можетъ, уже порвали жизненную связь съ нимъ, что повѣрили нѣкогда универсальности европейской цивилизаціи и со всею силою своихъ дарованій не только въ нее погрузились, но и страстно коснулись тѣхъ глубокихъ ея основъ, которыя открываются только высокимъ душамъ, но прикосновеніе къ которымъ никогда не бываетъ безнаказаннымъ"... Отсюда именно въ славянофильствѣ этотъ паѳосъ возвращенія и эта постоянная напряженность въ противопоставленіяхъ (характерная примѣта „романтическаго" міровоззрѣнія!)... Когда-то Аполлонъ Григорьевъ писалъ: „славянофильство вѣрило слѣпо, фанатически въ невѣдомую ему самому сущность народной жизни, и вѣра вмѣнена ему въ заслугу"... Это сказано слишкомъ рѣзко, но въ этой рѣзкости много правды... Славянофильство есть звено въ исторіи русской мысли, а не только русскаго инстинкта... И это было звено въ діалектикѣ русскаго „европеизма"...

5. Славянофильство было, и стремилось быть, религіозной философіей культуры. И только въ контекстѣ культурно-философской проблематики того времени оно и поддается объясненію... У славянофиловъ съ западниками было серьезное несогласіе о цѣляхъ, путяхъ и возможностяхъ культуры,—но въ цѣнности культуры, какъ таковой, никто изъ „старшихъ славянофиловъ" не сомнѣвался, какъ бы ни сильны были у нихъ мотивы романтическаго крити-

цизма. И въ Западѣ всѣ они видѣли „страну святыхъ чудесъ" (стихъ Хомякова)... Самымъ „западнымъ" среди старшихъ славянофиловъ былъ, конечно, Иванъ Кирѣевскій (1806–1856). Такъ выразительно было уже самое названіе его перваго журнала— „Европеецъ". И это не была только пройденная ступень. И много позже Кирѣевскій подчеркивалъ: „начала русской образованности только потому особенны отъ западныхъ, что они — высшая ихъ ступень, а не потому, чтобы были совершенно иныя"... И онъ мечталъ о томъ, чтобы западное просвѣщеніе доразвилось до этой „высшей ступени", до этого Православнаго уровня... И всего меньше думалъ онъ о какомъ-нибудь „обратномъ ходѣ"... „Можно ли безъ сумасшествія думать, что когда нибудь силою истребится въ Россіи память всего того, что она получила отъ Европы впродолженіи двухсотъ лѣтъ"... Въ духовномъ развитіи Кирѣевскаго открывается и другая, очень характерная, связь — съ предыдущей эпохой, съ духомъ Александровскаго (и даже Екатерининскаго) мистицизма... Отецъ Кирѣевскихъ, Василій Ивановичъ, секундъ-майоръ въ отставкѣ и практическій филантропъ, былъ убѣжденнымъ масономъ, съ увлеченіемъ занимался химіей, какъ „божественной наукой". Онъ былъ лично близокъ съ Лопухинымъ, и именно его и пригласилъ въ крестные отцы къ Ивану. Извѣстную брошюру Лопухина о „внутренней Церкви" крестникъ получилъ отъ бабушки уже въ самые юные годы — „за доброе сердце"... Отца онъ рано лишился, воспитывала его мать. И она имѣла прочныя масонскія и піетическія отношенія или связи, — съ Жуковскимъ, съ Батенковымъ... Не случайно Ив. Кирѣевскій заговорилъ о Новиковѣ уже въ первой своей статьѣ (1830 г.), — и заговорилъ съ большимъ подъемомъ: „подвинулъ на полвѣка образованность нашего народа". Кирѣевскій приготовилъ о Новиковѣ и отдѣльную статью, но она была оставлена въ цензурѣ... Мать Кирѣевскихъ особенно увлекалась французской литературой: Фенелонъ, Массильонъ, Сен-Пьеръ, Руссо, изъ современныхъ Вине. Переводила она изъ Жан-Поля и изъ Гофмана... Отчимъ Кирѣевскихъ, А. А. Елагинъ, былъ знатокомъ и почитателемъ нѣмецкой философіи, Канта и Шеллинга, — онъ былъ друженъ съ Велланскимъ... Иванъ Кирѣевскій выросъ и былъ воспитанъ подъ такимъ тройнымъ вліяніемъ матери, отчима и Жуковскаго, — въ обстановкѣ сентиментально-піетическаго напряженія. И тѣнь мечтательной грусти, — печать „святой меланхоліи", какъ любили говорить тогда, — легла навсегда на его міровоззрѣніе... Въ очень юные годы онъ прочелъ не только Локка, но даже и Гельвеція. Локка онъ перечитывалъ и позже. „Локка мы читали вмѣстѣ", вспоминаетъ Кошелевъ о юношескихъ го-

дахъ, — „простота и ясность его изложенія насъ очаровывала“... Приблизительно въ тѣ же ранніе годы Кирѣевскій увлекается политической экономіей, пишетъ сочиненіе „о добродѣтели“. Это было связано, кажется, съ чтеніемъ шотландскихъ философовъ, которыхъ настойчиво рекомендовалъ Жуковскій (вмѣсто заоблачнаго Шеллинга, къ которому Жуковскій чувствовалъ непреодолимое недовѣріе), — Дугалда Стуарта, Рейда, Фергусона, Смита, — „ихъ свѣтъ озаряетъ жизнь и возвышаетъ душу“. Кстати замѣтить, интересъ къ шотландскимъ философамъ „общаго чувства“ характеренъ для Франціи при Первой Имперіи, въ эпоху „идеологовъ“. И въ развитіи Кирѣевскаго это былъ французскій мотивъ... Уже поверхъ ложится увлеченіе любомудріемъ нѣмецкимъ... Кошелевъ подчеркиваетъ, что въ это время, въ періодъ этого страстнаго юношескаго шеллингизма, Ив. Кирѣевскій оставался „совершенно чуждъ христіанскаго міровоззрѣнія“. Къ вѣрѣ и въ Церковь онъ пришелъ (скорѣе даже, чѣмъ „вернулся“) только уже позже, послѣ женитьбы, подъ вліяніемъ жены, и особенно ея духовника, извѣстнаго Новоспасскаго инока, о. Филарета, съ которымъ она его свела. Позже присоединяется и вліяніе старца Макарія Оптинскаго... То правда, что о „религіи“ говорить Кирѣевскій начинаетъ очень рано, и уже во время своей заграничной поѣздки вдумчиво и чутко разбирается въ богословскихъ лекціяхъ Шлейермахера. „Мы возвратимъ права истинной религіи, изящное согласимъ съ нравственностью, возбудимъ любовь къ правдѣ“. мечталъ онъ уже въ 1827-мъ году. Однако, религія въ это время оставалась для него всего скорѣе только нѣкимъ романтическимъ и философскимъ постулатомъ или символомъ. И отъ патетическихъ и мечтательныхъ провозглашеній къ дѣйствительной вѣрѣ предстоялъ еще долгій и длинный путь. Онъ оказался для Кирѣевскаго и труднымъ... Кошелевъ, — кажется, со словъ Н. П. Кирѣевской, — написалъ вкратцѣ „исторію обращенія Ивана Васильевича“. Этотъ разсказъ очень характеренъ... „Въ первое время послѣ свадьбы исполненіе ею нашихъ церковныхъ обрядовъ и обычаевъ непріятно его поражало... Она же съ свой стороны была еще скорбнѣе поражена отсутствіемъ въ немъ вѣры и полнымъ пренебреженіемъ всѣхъ обычаевъ Православной Церкви“... Онъ читалъ въ то время Кузена, Шеллинга, — предлагалъ женѣ читать эти книги вмѣстѣ. „И когда великія, свѣтлыя мысли останавливали ихъ, и И. В. Кирѣевскій требовалъ удивленія отъ жены своей, то она сначала ему отвѣчала, что эти мысли ей извѣстны изъ твореній Св. Отцовъ“... Кирѣевскій пріучился читать иногда отеческія книги. „Непріятно было ему сознавать, что дѣйствительно въ св. отцахъ многое, чѣмъ онъ

восхищался въ Шеллингѣ“... Воспитанъ онъ былъ, мы знаемъ, въ неопредѣленной мечтательности и морали. Конечно, сердцемъ тосковалъ онъ давно, но это влеченіе или чувство не было еще вѣрою. Романтическая религіозность вообще, вѣдь, была только настроеніемъ,—предчувствіе и жажда вѣры, еще не вѣра... Интересно сопоставить пути Ивана Кирѣевскаго и В. Одоевскаго... Въ начальныхъ предпосылкахъ и этапахъ они совпадаютъ... Но Одоевскій такъ и не вышелъ никогда изъ замкнутаго романтическаго круга. Правда, и для него „тридцатые годы“ проходятъ подъ мистическимъ знакомъ, подъ знакомъ Сен-Мартена и Пордеча (опять характерный „рецидивъ“ александровскихъ настроеній), — но этотъ теософическій и алхимическій мистицизмъ не открывалъ ему подлиннаго и религіознаго выхода. Одоевскій не выходитъ за предѣлы мечтательной и ментальной спекуляціи. Въ сороковыхъ годахъ онъ уже начинаетъ сползать въ какой то сентиментальный натурализмъ (тогда говорили „реализмъ“). Изъ этого тѣснаго круга Кирѣевскій вышелъ впередъ только силою „религіознаго отреченія“, въ опытѣ вѣры... И еще въ одномъ отношеніи интересно сопоставить Кирѣевскаго и Одоевскаго. Передъ обоими стоялъ одинъ и тотъ же вопросъ, — о мѣстѣ Россіи въ Европѣ. Уже въ двадцатые годы они угадываютъ и предчувствуютъ это историческое призваніе Россіи, на фонѣ того кризиса, на фонѣ того „оцѣпененія всеобщаго“, въ которомъ они видятъ старые народы Европы. Западъ исчерпанъ, изсякла творческая сила. Кирѣевскій догадывается, что именно Россіи суждено стать сердцемъ Европы въ ближайшую и уже начинающуюся эпоху. Одоевскій прямо предсказываетъ „русское завоеваніе Европы“, внутреннее и духовное. „Европейцы чуютъ приближеніе Русскаго ума, какъ сомнамбулы приближеніе магнетизера“... Спрашивается, что сможетъ внести этотъ „русскій умъ“ въ совмѣстное творчество культуры... Одоевскій провидитъ: построить „науку инстинкта“, создать „теософскую физику“, довести до послѣднихъ практическихъ приложеній начала новой Шеллинговой философіи. Это значитъ — явить романтизмъ въ жизни... Не иначе думалъ въ тридцатыхъ годахъ и Кирѣевскій. Заголовокъ его роковой статьи въ „Европейцѣ“, — „Девятнадцатый вѣкъ“, — звучалъ очень выразительно. Удареніе Кирѣевскаго лежитъ именно на этомъ противопоставленіи „девятнадцатаго“ вѣка — разрушительному вѣку восемнадцатому. Довершается развитіе мысли отрицательной, и въ „требованіи“ предваряется положительная эпоха, — „въ требованіи большаго сближенія Религіи съ жизнью людей и народовъ“ (срв. у Одоевскаго — „Девятнадцатый вѣкъ принадлежитъ Россіи“)... Въ этихъ патетическихъ предчувствіяхъ

все достаточно неясно. Вся схема построена безъ учета реальности Церкви. И русское своеобразіе Кирѣевскій въ это время усматриваетъ скорѣе въ отрицательномъ признакѣ: „классическаго древняго міра недоставало нашему развитію“ (срв. у Чаадаева, также у Полевого, въ его „Исторіи русскаго народа“,—эта мысль восходитъ, кажется, къ Де-Местру). И съ этимъ связано другое соображеніе. „Въ Россіи Христіанская Религія была еще чище и святѣе. Но недостатокъ классическаго міра былъ причиною тому, что вліяніе нашей Церкви, во времена необразованныя, не было ни такъ рѣшительно, ни такъ всемогуще, какъ вліяніе Церкви Римской“... Впослѣдствіи, напротивъ, въ „классицизмѣ“ Кирѣевскій увидитъ начало и корень западнаго раціонализма, этого засилія „чистаго, голаго разума, на себѣ самомъ основаннаго, выше себя и внѣ себя ничего непризнающаго“... Весь смыслъ западной неправды для Кирѣевскаго откроется въ этомъ торжествѣ формальнаго разума или разсудка надъ вѣрою и преданіемъ,— въ этомъ превознесеніи умозаключенія надъ преданіемъ. И весь смыслъ русскаго своеобразія тогда увидитъ онъ именно въ преданіи. Пусть древняя Россія и мало развивалась, она обладала не даннымъ на Западѣ условіемъ развитія правильнаго, — „въ ней собиралось и жило то устроительное начало знанія, та философія христіанства, которая одна можетъ дать правильное основаніе наукамъ“. Кирѣевскій имѣетъ въ виду непрерывность святоотеческой традиціи... Всего менѣе Кирѣевскій хотѣлъ бы возвращенія во времени, возстановленія старинныхъ формъ, — возстанавливать мертвыя формы и смѣшно, и вредно. Важно только „внутреннее устроеніе духа“... О переходѣ на „высшую ступень“ Кирѣевскій всегда говорилъ. Въ романтическій свой періодъ онъ не сомнѣвался, что эта ступень принадлежитъ къ тому же непрерывному ряду Западнаго развитія. Теперь онъ въ этомъ усумнился. „Начало Европейской образованности, развивавшееся во всей исторіи Запада, въ наше время оказывается уже неудовлетворительнымъ для высшихъ требованій просвѣщенія“. Кризисъ европейскаго просвѣщенія разрѣшится только тогда, когда „новое начало“ будетъ принято и освоено, — „то не замѣченное до сихъ поръ начало жизни, мышленія и образованности, которое лежитъ въ основаніи міра Православно-Словенскаго“. Сама западная философія приходитъ къ сознанію, что необходимы „новыя начала“ для дальнѣйшаго развитія (Кирѣевскій имѣетъ въ виду Шеллинга; можетъ быть, и Баадера), но дальше требованія или предчувствія не уходитъ... Кирѣевскій не придавалъ рѣшительнаго значенія природнымъ или врожденнымъ свойствамъ народа. Цѣнность русской

исторіи и русскаго народнаго склада опредѣлялись для него этимъ высшимъ „началомъ“ Православной истины, — цѣльности и разумности. Кирѣевскій цѣнилъ и любилъ на Востокѣ именно эту святоотеческую традицію. „Вырвавшись изъ подъ гнета разсудочныхъ системъ Европейскаго любомудрія, русскій образованный человѣкъ, въ глубинѣ особеннаго, недоступнаго для Западныхъ понятій, живаго, цѣльнаго умозрѣнія святыхъ отцовъ Церкви, найдетъ самые полные отвѣты именно на тѣ вопросы ума и сердца, которые всего болѣе тревожатъ душу, обманутую послѣдними результатами Западнаго самосознанія“... Кирѣевскій былъ человѣкъ одной темы, если и не одной мысли. Онъ постоянно возвращается къ одной и той же темѣ. „О характерѣ просвѣщенія Европы и о его отношеніи къ просвѣщенію Россіи“, — это заглавіе его извѣстной статьи въ „Московскомъ сборникѣ“ 1852-го года и вообще для него характерно. Вопросъ предъ нимъ стоитъ по прежнему о будущемъ. Не къ хронологическому возвращенію Кирѣевскій призываетъ, но — войти въ Церковную глубину. Всего менѣе хотѣлъ бы онъ простого возстановленія быта. Онъ весь въ паѳосѣ дѣланія и созиданія, — и въ духѣ цѣльности церковной. Онъ оговариваетъ всѣ опасности чрезмѣрнаго „уваженія къ преданію“, которое прилѣпляется больше къ внѣшнимъ выраженіямъ, чѣмъ къ внутреннему духу. И возвращеніе къ отцамъ Кирѣевскій раaумѣетъ не въ смыслѣ простого повторенія или подражанія. Слѣдовать не то, что повторять... Кирѣевскій настойчиво разъясняетъ. „Но любомудріе св. отцевъ представляетъ только зародышъ этой будущей философіи, — зародышъ живой и ясный, но нуждающійся еще въ развитіи... Ибо философія не есть основное убѣжденіе, но мысленное развитіе того отношенія, которое существуетъ между этимъ основнымъ убѣжденіемъ и современной образованностью... Думать же, что у насъ уже есть философія готовая, заключающаяся въ св. Отцахъ, было (бы) крайне ошибочно. Философія наша должна еще создаться, и создаться не однимъ человѣкомъ, но выростать на виду, сочувственнымъ содѣйствіемъ общаго единомыслія“... Эти оговорки для Кирѣевскаго очень характерны. Во-первыхъ, онъ и не расчитываетъ на всѣ вопросы найти у отцовъ „готовые отвѣты“, — гораздо важнѣе овладѣть отеческимъ методомъ познанія или исканія, и затѣмъ — искать. „Они говорятъ о странѣ, въ которой были“... Во вторыхъ, всѣ вопросы Западнаго просвѣщенія должны быть признаны, разрѣшены, а не обойдены. „Всѣ плоды тысячелѣтнихъ опытовъ разума среди его разностороннихъ дѣятельностей“ должны быть

учтены. Не въ исключеніи, но въ преодолѣніи видитъ онъ задачу Православнаго будущаго просвѣщенія... Къ современному русскому богословію Кирѣевскій относился сдержано. „Введеніе“ Макарія онъ осуждаетъ за „сухость школьнаго слога“, и отмѣчаетъ мнѣнія, съ нашею Церковію несогласныя, — „напримѣръ, о непогрѣшимости іерархіи, какъ будто Духъ Святый является въ іерархіи отдѣльно отъ совокупности всего христіанства“. Не лучше и догматика Антонія (Амфитеатрова). „Если сказать правду, удовлетворительнаго богословія у насъ нѣтъ“, писалъ Кирѣевскій Кошелеву. „Введеніемъ“ въ него всего лучше могутъ служить проповѣди Филарета, („тамъ много брилліантовыхъ камушковъ, которые должны лежать въ основаніи сіонской крѣпости“), или „Духовный Алфавитъ“, изданный въ собраніи сочиненій Димитрія Ростовскаго, или творенія Тихона Задонскаго. Въ послѣдніе годы жизни Кирѣевскій съ большимъ увлеченіемъ участвовалъ въ работѣ надъ изданіемъ отеческихъ, преимущественно аскетическихъ, твореній, предпринятомъ въ Оптиной Пустыни. Въ Оптиной онъ и похороненъ... Для Кирѣевскаго характерно было сочетаніе внутренней свободы съ самымъ строгимъ послушаніемъ. Свои собственныя богословскія и философскія занятія онъ вполнѣ подчинилъ старческому суду старца Макарія Оптинскаго. И съ тѣмъ большей убѣдительностью звучатъ его слова о свободѣ мысли въ Православіи. „Наша Церковь никогда не выставляла никакой системы человѣческой, никакого ученаго богословія, за основаніе своей истины, и потому не запрещала свободное развитіе мысли въ другихъ системахъ, не преслѣдовала ихъ, какъ опасныхъ враговъ, могущихъ поколебать ея основу“... Въ своемъ личномъ воззрѣніи Кирѣевскій достигъ того синтеза, о которомъ говорилъ. Для себя самого „сообразилъ“ съ духомъ отеческаго преданія „всѣ вопросы современной образованности“. Написалъ Кирѣевскій немного, — только нѣсколько программныхъ статей. Но и въ этихъ набросках сразу чувствуется цѣльность и собранность его мысли, его характера, его личности... Со стороны Иванъ Кирѣевскій могъ казаться неудачникомъ, сломаннымъ, лишнимъ человѣкомъ. И, дѣйствительно, общественная дѣятельность ему не удалась. Но онъ ушелъ во внутреннее дѣланіе, замкнулся въ себѣ, и въ подвигѣ, а не въ разочарованіи. Въ этомъ внутреннемъ затворѣ крѣпла и закалялась его мысль. „Воля родится втайнѣ и воспитывается молчаніемъ“... Путь Кирѣевскаго всего меньше можно назвать органическимъ. То былъ путь подвига. Та „цѣльность“ духа, о которой онъ училъ, не есть та врожденная непосредственность, о которой говорили романтики... Кирѣевскій прошелъ чрезъ обращеніе и отреченіе. „И во всякомъ

случаѣ, способъ мышленія разума вѣрующаго будетъ отличенъ отъ разума, ищущаго убѣжденія или опирающагося на убѣжденіе отвлеченное"... Это не было „воцерковленіе", но преодолѣніе романтизма...

6. Религіозная проблематика культуры въ эти годы съ особенной остротой чувствуется у Гоголя, — и трудно разграничить его творческій путь отъ его личной судьбы... Въ ряду своихъ русскихъ сверстниковъ, старшихъ и младшихъ, Гоголь (1809—1852) занимаетъ очень своеобразное мѣсто. Это былъ сразу писатель передовой и отсталый... Отъ Гоголя идутъ новые пути, и не въ литературѣ только. Есть что-то пророческое въ его творчествѣ... Но самъ онъ какъ то запаздываетъ въ прошедшемъ вѣкѣ... Въ этой душевной отсталости, въ этомъ душевномъ архаизмѣ Гоголя — одинъ изъ узловъ его трагической судьбы... Философскія вѣянія эпохи Гоголя не коснулись, развѣ черезъ искусство... „Споры" его современниковъ, всѣ эти „споры о нашихъ европейскихъ и славянскихъ началахъ", между „старовѣрами" и „нововѣрами", или славянистами и европистами, представлялись ему сплошнымъ недоразумѣніемъ, — „всѣ они говорятъ о разныхъ сторонахъ одного и того же предмета, никакъ не догадываясь, что ничуть не спорятъ и не перечатъ другъ другу"... Гоголь вращается чаще среди славянофиловъ, но самъ онъ не былъ славянофиломъ. Его вѣрнѣе считать западникомъ... Любилъ онъ не тотъ Западъ, что тогдашніе русскіе западники, и не тою любовію. Но въ своемъ міровоззрѣніи и въ складѣ душевномъ онъ былъ весь западный, съ раннихъ лѣтъ былъ и оставался подъ западнымъ вліяніемъ. Собственно, только Западъ онъ и зналъ, — о Россіи же больше мечталъ. И лучше зналъ, какой Россія должна стать и быть, какою онъ хотѣлъ бы ее видѣть, нежели дѣйствительную Россію... Въ ранніе годы Гоголь проходитъ опытъ нѣмецкаго романтизма, и самъ творитъ конгеніально въ этомъ романтическомъ духѣ. То не было подражаніемъ, и не было только литературной манерой. Гоголь овладѣваетъ самой творческой проблематикой романтизма, интимно вживается въ этотъ романтическій опытъ. И для него лично то былъ важный сдвигъ или поворотъ во внутренней жизни... Съ творческой серьезностью Гоголь пережилъ и прочувствовалъ всѣ демонологическіе мотивы романтики, и перевоплотилъ ихъ въ полнозначныхъ образахъ. И чувствуется въ этомъ сила личнаго убѣжденія, острота личнаго опыта, — міръ во власти злыхъ силъ, въ темной одержимости, и во злѣ лежитъ... Этому соотвѣтствуетъ рано пробуждающееся чувство религіознаго страха, — и то былъ именно испугъ, не столько трепетъ или благоговѣніе... Молодой Гоголь и религіозно живетъ въ какомъ-то магиче-

скомъ мірѣ, въ мірѣ чарованій и разочарованій. У него были странныя прозрѣнія въ тайны темныхъ страстей. Впослѣдствіи предъ нимъ раскроется „мертвая безчувственность жизни“. Онъ изображаетъ точно остановившіяся, застывшія, неподвижныя лица, — почти не лица, но маски (Розановъ отмѣчалъ, что портретъ у Гоголя всегда статиченъ)... И вѣрно было замѣчено о Гоголѣ, что видитъ онъ міръ подъ знакомъ смерти, sub specie mortis... Отъ романтизма у Гоголя и его первое утопическое искушеніе, искушеніе творческою силой искусства. И затѣмъ первое разочарованіе, — самое искусство оказывается двусмысленнымъ, и потому безпомощнымъ. „Магическій идеализмъ“ соблазнительно двоится... „Дивись, сынъ мой, ужасному могуществу бѣса. Онъ во все силится проникнуть: въ наши дѣла, въ наши мысли и даже въ самое вдохновеніе художника. Безчисленны будутъ жертвы этого адскаго духа, живущаго невидимо, безъ образа на землѣ. Это тотъ черный духъ, который врывается къ намъ даже въ минуты самыхъ чистыхъ и святыхъ помышленій“... Этотъ испугъ остается у Гоголя на всю жизнь, до предсмертной молитвы. „Свяжи вновь сатану таинственною силою неисповѣдимаго Креста“... Романтическій опытъ всегда слагается изъ антитезъ и натяженій. Непосредственность и рефлексія, „соборность“ и своеволіе, примиреніе и протестъ, покой и тревога, — въ такой діалектической игрѣ весь романтизмъ. Мотивы примиренія въ русскомъ романтизмѣ выражены сильнѣе, „органическіе“ мотивы преобладали здѣсь надъ „критическими“. Это нужно сказать прежде всего о славянофильствѣ, поскольку оно было романтическимъ. Только у немногихъ звучали тревожные голоса, только немногимъ дано было апокалиптическое ухо слышать. Таковъ былъ Лермонтовъ, творчество котораго тѣмъ загадочнѣе, что не досказано. И особенно силенъ былъ этотъ апокалиптическій слухъ у Гоголя... Но самъ въ себѣ романтизмъ религіозно безвыходенъ, изъ романтизма нужно вернуться въ Церковь, — то путь „религіознаго отреченія“. Внутри же романтизма есть только мнимые и ложные пути... Религіозное міровоззрѣніе молодого Гоголя было очень расплывчатымъ. Это былъ очень неопредѣленный религіозный гуманизмъ, романтическая взволнованность, чувствительность, умиленность. Реальности Церкви тогда Гоголь не ощущалъ, развѣ эстетически... „Я пришелъ ко Христу скорѣе протестантскимъ, чѣмъ католическимъ путемъ“, писалъ впослѣдствіи Гоголь Шевыреву. „Анализъ надъ душой человѣка такимъ образомъ, какимъ его не производятъ другіе люди, былъ причиною того, что я встрѣтился со Христомъ, изумясь въ немъ прежде мудрости человѣческой и неслы-

ханному дотолѣ знанію души, а потомъ уже поклонясь Божеству Его"... И то-же снова въ „Авторской Исповѣди"... „Съ этихъ поръ человѣкъ и душа человѣка сдѣлались больше, чѣмъ когда-либо, предметомъ наблюденій... Я обратилъ вниманіе на узнаніе тѣхъ вѣчныхъ законовъ, которыми движется человѣкъ и человѣчество вообще. Книги законодателей, душевѣдцевъ и наблюдателей за природой человѣка стали моимъ чтеніемъ. Все, гдѣ только выражалось познаніе людей и души человѣка, отъ исповѣди свѣтскаго человѣка до исповѣди анахорета и пустынника, меня занимало, — и на этой дорогѣ, нечувствительно, почти самъ не вѣдая какъ, я пришелъ ко Христу, увидѣвши, что въ немъ ключъ къ душѣ человѣка, и что еще никто изъ душезнателей не исходилъ на ту высоту познанія душевнаго, на которой стоялъ Онъ"... Это признаніе очень характерно... То былъ путь піетическаго гуманизма, которымъ шелъ Гоголь. И въ этомъ онъ принадлежитъ еще къ Александровскому вѣку... Книги какихъ „душезнателей" и „душевѣдцевъ" читалъ Гоголь, сказать въ точности трудно. Во всякомъ случаѣ, онъ читалъ Библію. И привыкъ читать ее, какъ книгу пророческую и даже апокалиптическую. Библейская торжественность начинаетъ проникать и въ стиль самого Гоголя... „Разогни книгу Ветхаго Завѣта: ты найдешь тамъ каждое изъ нынѣшнихъ событій, увидишь яснѣе дня, въ чемъ оно преступило предъ Богомъ, и такъ очевидно изображенъ надъ нимъ совершившійся страшный судъ Божій, что встрепенется настоящее"... Гоголь говоритъ объ этомъ въ связи съ лирическимъ призваніемъ русской поэзіи. И отмѣчаетъ нѣчто пророческое въ русской поэзіи. „И звуки становятся библейскими у нашихъ поэтовъ", — ибо уже приближается для Россіи „иное царство"... Въ духовномъ развитіи Гоголя Римскія впечатлѣнія были рѣшающими. „Все, что мнѣ нужно было, я забралъ и заключилъ въ глубину души моей. Тамъ Римъ, какъ святыня, какъ свидѣтель чудныхъ явленій, совершившихся надо мною, пребываетъ вѣчно"... И не въ томъ дѣло, конечно, что княгиня Зинаида Волконская и польскіе братья „воскресенцы" умѣли или не съумѣли склонить Гоголя въ сторону католицизма. „Перемѣнять обряды своей религіи", дѣйствительно, Гоголь и не помышлялъ. И просто потому уже, что тогда не замѣчалъ никакой разности между исповѣданіями. „Потому что, какъ религія наша, такъ и католическая, совершенно одно и то-же, и потому совершенно нѣтъ надобности перемѣнить одну на другую. Та и другая истинна; та и другая признаетъ одного и того же Спасителя нашего,

одну и ту же Божественную Премудрость, посѣтившую нѣкогда нашу землю, претерпѣвшую послѣднее униженіе на ней, для того, чтобы возвысить выше нашу душу и устремить ее къ небу"... Но отъ своихъ римскихъ собесѣдниковъ Гоголь слышалъ не только о догматахъ римскаго католицизма. Они бесѣдовали и „о славянскихъ дѣлахъ". Встрѣчался Гоголь и съ Мицкевичемъ. Нужно думать, польскіе братья разсказывали Гоголю о своемъ дѣлѣ, о своемъ обществѣ или орденѣ Воскресенія, о польскомъ мессіанизмѣ. И то былъ нѣкій возбужденный „апостолатъ истины", программа религіознаго дѣйствія. Для Гоголя то было первымъ введеніемъ въ кругъ тогдашняго соціальнаго христіанства... Религіозный опытъ Гоголя въ эти годы не исчерпывается эстетическими переживаніями. Соціальные мотивы тоже достаточно рѣзко вычерчиваются въ его сознанія, — и это вполнѣ понятно на тогдашнемъ историческомъ фонѣ. Въ этомъ отношеніи очень характеренъ „Римъ" Гоголя. „Страшное царство словъ вмѣсто дѣлъ"... И это всеобщее опустошеніе — отъ безвѣрія... „Иконы вынесли изъ храма, — и храмъ уже не храмъ: летучія мыши и злые духи обитаютъ въ немъ"... Отъ обратнаго подсказывается идеалъ религіознаго возвращенія... Ближайшіе друзья Гоголя, — Віельгорскіе, Смирнова и др., — были связаны съ католическими кругами въ Парижѣ. Смирнова увлекалась проповѣдями Лакордера, Равиньяна, бывала въ кружкѣ Свѣчиной (въ концѣ 30-хъ годовъ). Это былъ новый источникъ соприкосновенія съ соціальнымъ католичествомъ... Весьма вѣроятно, что Гоголь читалъ въ Римѣ книгу Сильвіо Пеллико, „Объ обязанностяхъ человѣка" (Dei doveri degli Uomini), — она была отмѣчена сочувственно и въ русскихъ журналахъ (вышла въ 1836 г.)... Для Гоголя этого было уже достаточно. Своей геніальной впечатлительностью онъ схватывалъ намеки на лету, и творилъ изъ нихъ сладостную легенду, ибо былъ поэтъ... Слѣдуетъ припомнить, что въ послѣдней уничтоженной редакціи „Мертвыхъ душъ" былъ выведенъ священникъ, и въ этомъ образѣ личныя черты отца Матвѣя были странно сплетены „съ католическими оттѣнками". Это говоритъ о силѣ „католическихъ" впечатлѣній Гоголя... Въ римскіе годы основной книгой въ душевномъ обиходѣ Гоголя была знаменитая книга о Подражаніи (срв. ея вліяніе на Иванова). Эту книгу онъ прислалъ изъ заграницы своимъ московскимъ друзьямъ для ежедневнаго чтенія и медитацій. „По прочтеніи, предайтесь размышленіямъ о прочитанномъ. Переворотите на всѣ стороны прочитанное, съ тѣмъ, чтобы наконецъ добраться и увидѣть, какъ именно оно можетъ быть примѣнено къ вамъ"... Такъ, очевидно, поступалъ и самъ Го-

голь. „Изберите для этого душевнаго занятія часъ свободный и неутружденный, который бы служилъ началомъ вашего дня. Всего лучше немедленно послѣ чаю или кофію, чтобы и самый аппетитъ не отвлекалъ васъ“... Онъ читаетъ и совѣтуетъ Смирновой прочесть кое что изъ „Oeuvres philosophiques“ Боссюэта... У Смирновой же онъ проситъ: „поищите Томаса Аквинтуса „Somma teologica“, если она только переведена по французски“... Одновременно Гоголь читаетъ и святыхъ отцовъ, въ русскихъ переводахъ, въ „Христіанскомъ Чтеніи“ и въ московскихъ „Прибавленіяхъ“ (книги ему пересылали изъ Россіи, но кое что давалъ ему и парижскій протоіерей, о. Д. Вершинскій, изъ магистровъ Петербургской академіи). Но вотъ что любопытно, — работая надъ своими „Размышленіями о Божественной литургіи“ въ 1842 и 1843 г. г. въ Парижѣ, Гоголь вмѣстѣ со славянскимъ текстомъ имѣлъ подъ рукою еще и латинскій, — очевидно, въ замѣнъ греческаго, изъ Гоара. Въ основу толкованія была положена извѣстная книга Дмитревскаго. Гоголь просилъ прислать ему и Ареопагитики... Всѣ эти подробности очень показательны. Стиль у Гоголя складывается западный... И когда онъ читалъ святыхъ отцовъ, его душевные навыки уже установились и отеческія мотивы вплетались въ уже готовую ткань... Читалъ Гоголь тогда и Златоуста, и Ефрема Сирина, и преп. Максима „о любви“, и все „Добротолюбіе“ (Паисіево), и Тихона Задонскаго (срв. его выписки изъ святыхъ отцовъ). Неясно, зачѣмъ просилъ онъ прислать ему Стефана Яворскаго (проповѣди), Лазаря Барановича („Трубы Словесъ“ и „Мечъ духовный“), „Розыскъ“ Димитрія Ростовскаго, — и не видно, получилъ ли онъ эти книги. Изъ современныхъ русскихъ авторовъ онъ читалъ слова Иннокентія, еще проповѣди Іакова Вечеркова, анонимныя статьи въ „Христіанскомъ чтеніи“... Съ раннихъ лѣтъ у Гоголя была твердая увѣренность въ своемъ избранничествѣ, въ своемъ призваніи и предназначеніи — чѣмъ-то означить свое существованіе, нѣчто великое или особенное совершить. Такое самочувствіе характерно для всего поколѣнія и даже для всей этой сентиментально-романтической эпохи. И то былъ очень сложный сплавъ... У Гоголя это самочувствіе призваннаго достигаетъ временами степени навязчивой идеи, прелестной гордыни. „Кто-то незримый пишетъ предо мною могущественнымъ жезломъ“... Онъ убѣжденъ, что призванъ свидѣтельствовать и учить. „Властью высшею облечено отнынѣ мое слово“, — „и горе кому бы то ни было, не слушающему моего слова“... Онъ былъ убѣжденъ въ особой значительности и своего личнаго опыта и примѣра, и оправдывался противъ упрековъ, „зачѣмъ онъ выставилъ свою внутреннюю клѣть“, напоминая, „что

все-таки я еще не монахъ, а писатель". И онъ продолжаетъ. „Я не считалъ ни для кого соблазнительнымъ открыть публично, что я стараюсь быть лучшимъ, чѣмъ я есмь. Я не нахожу соблазнительнымъ томиться и сгорать явно, въ виду всѣхъ, желаніемъ совершенства"... У Гоголя была очень опасная теорія молитвы. „Какъ узнать хотѣніе Божіе? Для этого нужно взглянуть разумными очами на себя и изслѣдовать себя: какія способности, данныя намъ отъ рожденія, выше и благороднѣе другихъ. Тѣми способностями мы должны работать премущественно, и въ сей работѣ заключено хотѣніе Бога; иначе онѣ не были бы намъ даны. Итакъ, прося о пробужденіи ихъ, мы будемъ просить о томъ, что согласно съ Его волею; стало быть, молитва наша прямо будетъ услышана. Но нужно, чтобы эта молитва была отъ всѣхъ силъ души нашей. Если такое постоянное напряженіе хотя на двѣ минуты въ день соблюсти въ продолженіи одной или двухъ недѣль, то увидишь дѣйствія ея непремѣнно. Къ концу этого времени въ молитвѣ окажутся прибавленія... И за вопросами въ ту же минуту послѣдуютъ отвѣты, которые будутъ прямо отъ Бога. Красота этихъ отвѣтовъ будетъ такова, что весь составъ уже самъ собою превратиться въ восторгъ"... Очевидно, что Гоголь практиковалъ такую молитву. И неудивительно тогда, если онъ придавалъ своимъ твореніямъ почти непогрѣшительное значеніе, видѣлъ въ нихъ высшее откровеніе... Учительная настойчивость Гоголя, его прямая навязчивость очень раздражала его ближайшихъ друзей. И есть странная чрезмѣрность въ оборотахъ и словахъ, которые выбираетъ Гоголь, когда говоритъ о себѣ и о своемъ дѣлѣ. „Соотечественники, я васъ любилъ, — любилъ тою любовью, которую не высказываютъ, которую мнѣ далъ Богъ"... Религіозный путь Гоголя былъ труденъ, въ своихъ изгибахъ и надломахъ онъ не объясненъ и врядъ ли объяснимъ... Часто прорываются эти судорожныя подергиванія религіознаго испуга, — страшныя видѣнія вдругъ встаютъ предъ его взорами, и онъ внутренно обмираетъ. „Діаволъ выступилъ уже безъ маски въ міръ", вотъ его страшное прозрѣніе! „Стонетъ весь умирающій составъ, мой чуя исполинскія возрастанія и плоды, которыхъ сѣмена мы сѣяли въ жизни, не прозрѣвая и не слыша, какія страшилища отъ нихъ подымутся"... Въ опытѣ Гоголя есть несомнѣнные элементы аскетическаго надрыва, болѣзненная перенапряженность покаянной рефлексіи... Но именно въ томъ своеобразіе Гоголя, что съ этимъ острымъ аскетизмомъ онъ соединяетъ очень настойчивую волю къ общественному дѣйствію... Въ этомъ весь смыслъ роковой книги Гоголя, „Выбранныя мѣста изъ переписки съ друзьями"... Какъ самъ Гоголь настаиваетъ въ „Авторской

исповѣди", въ „Перепискѣ" онъ хотѣлъ „заговорить впередъ кое о чемъ изъ того, что должно было мнѣ доказать въ лицѣ выведенныхъ героевъ повѣствовательнаго сочиненія" (т. е. во II-мъ томѣ „Мертвыхъ Душъ"). Очень характерно здѣсь это выраженіе — „доказать". Свои художественные образы Гоголь сознательно обращаетъ въ доказательства... Въ „Мертвыхъ Душахъ", во второй части, Гоголь хотѣлъ показать „возрожденную" или пробудившуюся Россію. Въ пониманіи Гоголя это вѣдь не бытовая повѣсть, а именно „поэма", и „душеполезная поэма". И „Переписка" есть идеологическое предисловіе къ этой „поэмѣ"... Только по крайнему недоразумѣнію въ этой книгѣ можно было найти проповѣдь личнаго совершенствованія и спасенія. Въ дѣйствительности же то была программа соціальнаго христіанства... Это впервые напомнилъ, кажется, только Гершензонъ. „На русскомъ языкѣ, быть можетъ, нѣтъ другого произведенія, такъ беззавѣтно, такъ цѣлостно, до малѣйшихъ оттѣнковъ мысли и слова, проникнутаго духомъ общественности"... И Гершензонъ вѣрно отмѣтилъ неожиданное сочетаніе у Гоголя нравственнаго паѳоса съ самымъ крайнимъ и мелочнымъ утилитаризмомъ. „Безцѣльная радость бытія для Гоголя не существуетъ... Его мышленіе насквозь практично и утилитарно, и именно въ общественномъ смыслѣ"... Основная категорія у Гоголя есть служба, — даже не служеніе... „Нѣтъ, для васъ такъ же какъ для меня, заперты двери желанной обители. Монастырь вашъ — Россія. Облеките же себя умственно рясой чернеца и, всего себя умертививши для себя, но не для нея, ступайте подвизаться въ ней. Она теперь зоветъ сыновъ своихъ еще крѣпче, нежели когда-либо прежде. Уже душа въ ней болитъ, и раздается крикъ ея душевной болѣзни"... Всего менѣе Гоголь былъ доволенъ современностью, всего менѣе довольствовался онъ существующимъ порядкомъ и положеніемъ. Онъ весь былъ въ паѳосѣ обновленія, и была въ немъ какая то апокалиптическая нетерпѣливость, жажда прямого дѣйствія. „И непонятною тоскою уже загорѣлась земля"... Именно потому, что онъ такъ обезпокоенъ современнымъ положеніемъ Россіи, онъ и настаиваетъ: „кто даже и не въ службѣ, тотъ долженъ теперь вступить въ службу и ухватиться за свою должность, какъ утопающій хватается за доску, безъ чего не спастись никому"... Вся книга Гоголя написана, отъ начала и до конца, объ общественномъ благѣ... И это была утопія священнаго царства... „На кораблѣ своей должности, службы, долженъ теперь всякъ изъ насъ выноситься изъ омута, глядя на Кормщика Небеснаго... Служить же теперь долженъ изъ насъ всякъ не такъ, какъ служилъ бы онъ въ прежней Россіи, но въ другомъ

небесномъ государствѣ, главой котораго уже Самъ Христосъ"…. Здѣсь характеренъ уже и этотъ оборотъ: „прежняя Россія"… Гоголь себя видитъ уже въ „иномъ мірѣ", въ новомъ теократическомъ планѣ… И не слѣдуетъ ли сопоставить это самочувствіе Гоголя съ духомъ „Священнаго Союза", съ идеологіей Александровскихъ временъ и „сугубаго министерства"… Образъ генералъ-губернатора во второй части „Мертвыхъ Душъ" весь выдержанъ именно въ этомъ стилѣ. „Съ завтрашняго же дня будетъ доставлено отъ меня во всѣ отдѣленія присутствія по экземпляру Библіи, по экземпляру русскихъ лѣтописей и три четыре классика, первыхъ всемірныхъ поэтовъ, вѣрныхъ лѣтописцевъ своей жизни"… И съ этимъ Александровскимъ духомъ связано и то, что въ религіозно-соціальной утопіи Гоголя государство вѣдь заслоняетъ Церковь и творческая иниціатива предоставляется мірянамъ, въ порядкѣ ихъ „службы", а не іерархіи и не духовенству. „Власть государя—явленіе безсмысленное, если онъ не почувствуетъ, что долженъ быть образомъ Божіимъ на землѣ"… И вся Библія оказывается книгой для царей, — нужно только подражать самому Богу, какъ Онъ царствовалъ въ избранномъ народѣ… Призваніе царя—„быть образомъ Того на землѣ, Который Самъ есть любовь"… Въ мірѣ вокругъ все такъ становится страшно, такъ много всюду страданій, „что разорвется отъ жалости и безчувственное сердце, и сила еще доселѣ небывалаго состраданія вызоветъ силу другой, еще доселѣ небывалой любви"… Гоголь пророчитъ какое то небывалое воспламененіе сердецъ… „Загорится человѣкъ любовію ко всему человѣчеству, — такою, какою никогда еще не загорался… Изъ насъ, людей частныхъ, возымѣть такую любовь во всей силѣ никто не возможетъ; она останется въ идеяхъ и въ мысляхъ, а не въ дѣлѣ; могутъ проникнуться ею вполнѣ одни только тѣ, которымъ уже постановлено въ непремѣнный законъ полюбить всѣхъ, какъ одного человѣка. Все полюбивши въ своемъ государствѣ, до единаго человѣка всякаго сословія и званія, и обративши все, что ни есть въ немъ, какъ бы въ собственное тѣло свое, возболѣвъ духомъ о всѣхъ, скорбя, рыдая, молясь и день и ночь о страждущемъ народѣ своемъ, государь пріобрѣтетъ тотъ всемогущій голосъ любви, который одинъ только можетъ быть доступенъ разболѣвшемуся человѣчеству"… Этотъ утопическій образъ теократическаго царя повторяется съ очень сходными чертами у Ал. Иванова (начиная уже съ 1826-го года)… Еще любопытнѣе позднѣйшее отраженіе того же идеала у Влад. Соловьева въ его разсужденіяхъ о теократическихъ обязательствахъ русскаго царя: прощать и цѣлить любовію…

Здѣсь есть нѣкій единый потокъ мысли и настроеній, и его истоки можно прослѣдить какъ разъ до временъ Священнаго Союза... Гоголь говоритъ о великихъ религіозно исторических преимуществахъ Восточной Церкви; „все примиритъ и распутаетъ наша Церковь"... Это — Церковь будущаго: „въ ней дорога и путь, какъ устремить все въ человѣкѣ въ одинъ согласный гимнъ верховному Существу"... Для новыхъ историческихъ задачъ Западная Церковь уже не подготовлена. Прежній міръ она еще могла кое какъ „мирить со Христомъ" во имя односторонняго и неполнаго развитія человѣчества. Теперь задачи безмѣрно сложнѣе... И, однако, это историческое призваніе нашей Церкви Гоголь опредѣляетъ снова съ государственой точки зрѣнія. „Можетъ произвести неслыханное чудо въ виду всей Европы, заставивъ у насъ всякое сословіе, званіе и должность войти въ ихъ законныя границы и предѣлы и, не измѣнивъ ничего въ государствѣ, дать силу Россіи, изумить весь міръ согласной стройностью того же самаго организма, которымъ она досѣлѣ пугала"... До сихъ поръ эта Церковь какъ то таилась, „какъ цѣломудренная дѣва", но она создана для жизни... И какъ характерны наставленія Гоголя „губернаторшѣ" и „русскому помѣщику" взять на себя руководство священниками. „Объявляйте имъ почаще тѣ страшныя истины, отъ которыхъ поневолѣ содрогнется ихъ душа"... „Бери съ собою священника повсюду, гдѣ ни бываешь на работахъ, чтобы сначала онъ былъ при тебѣ въ качествѣ помощника... Возьми Златоуста и читай его вмѣстѣ съ твоимъ священникомъ, и притомъ съ карандашемъ въ рукахъ"... Все это снова вполнѣ въ духѣ „сугубаго министерства"... Не удивительно, чтп книга Гоголя понравилась только людямъ этого Александровскаго духа и стиля, — Смирновой, („у меня цросвѣтлѣло на душѣ за васъ"), Стурдзѣ („бесѣды наши въ Римѣ отразились потомъ какъ въ зеркалѣ" въ этой книгѣ, говорилъ Стурдза)... И она категорически не понравилась ни о. Матвѣю, ни Игнатію Брянчанинову, ни Григорію Постникову, ни Иннокентію. Подъ „гордостью", въ которой они упрекали Гоголя, разумѣли они именно этотъ духъ утопическаго активизма... Аксаковы не безъ основанія увидѣли въ этой книгѣ западное вліяніе и западное зло... Вѣрно было отмѣчено и то, что въ книгѣ больше морали и морализма, чѣмъ дѣйствительной вѣры и церковности... Въ томъ же стилѣ написана и „Развязка Ревизора" (съ ея моралистическими аллегоріями: „нашъ душевный городъ", „казни собственной души нашей" и т. д.)... Гоголь остается все время въ кругу довольно неопредѣленнаго піетизма. Не составляетъ исключенія и его книга о литургіи. Догматическое содержаніе и символика въ ней заимствованы (у Ди-

тревскаго, отчасти изъ „Новой Скрижали“), и самому Гоголю принадлежитъ здѣсь только этотъ стиль трогательной и искренной чувствительности. „Божественная литургія есть вѣчное повтореніе великаго подвига любви, для насъ совершившагося... Послышалось кроткое лобзаніе брата“... Характерно, что въ эпоху „Переписки“ Гоголь всюду и всегда подчеркиваетъ именно психологическое значеніе образа Христа, „Который одинъ изъ всѣхъ, доселѣ бывшихъ на землѣ, показалъ въ себѣ полное познаніе души человѣческой“.. Но есть въ „Перепискѣ“ и другая струя, струя подлиннаго „соціальнаго христіанства“, — всего сильнѣе она пробивается въ извѣстномъ отрывкѣ: „Свѣтлое Воскресеніе“... „Христіанинъ! Выгнали на улицу Христа, въ лазареты и больницы, намѣсто того, чтобы призвать Его къ себѣ въ домы, подъ родную крышу свою,—и думаютъ, что они христіане!“ (въ первомъ изданіи было опущено цензурой). И какъ характерно это удареніе на оскудѣніи братства въ девятнадцатомъ вѣкѣ. „Позабылъ бѣдный человѣкъ девятнадцатаго вѣка, что въ этотъ день нѣтъ ни подлыхъ, ни презрѣнныхъ людей, но всѣ люди — братья той же семьи, и всякому человѣку имя братъ, а не какое-либо другое“... Не столько славянофиловъ это напоминаетъ (хотя и замѣчаетъ Гоголь, „что есть начало братства Христова въ самой нашей славянской природѣ“ и т. под.)... Скорѣе это напоминаетъ западные образцы, и не слышатся ли здѣсь скорѣе отзвуки Ламенне и его „Словъ вѣрующаго“?... Очень характерна у Гоголя вся эта характеристика потребностей и нуждъ „девятнадцатаго вѣка“. „Когда обнять все человѣчество, какъ братьевъ, сдѣлалось любимою мечтою молодого человѣка; когда многіе только и грезятъ о томъ, какъ преобразовать все человѣчество..., когда почти половина уже признала торжественно, что одно только христіанство въ силахъ это произвесть!... когда стали даже поговаривать о томъ, чтобы все было общее — и дома, и земли“... Въ такомъ широкомъ кругу заговариваетъ Гоголь о „братствѣ“, и огорчается, что не хватаетъ именно живого братскаго чувства... Между тѣмъ, только черезъ любовь къ ближнему и можно полюбить Бога. „Трудно полюбить Того, Кого никто не видѣлъ. Одинъ Христосъ принесъ и возвѣстилъ намъ тайну, что въ любви къ братьямъ получаемъ любовь къ Богу... Идите же въ міръ и пріобрѣтите прежде любовь къ братьямъ“... Здѣсь вся сила въ этомъ „прежде“, именно это словечко стоитъ здѣсь подъ патетическимъ удареніемъ... Въ книгѣ Гоголя перекрещиваются и переплетаются очень разнородныя нити, и полнаго единства въ ней нѣтъ. Однако, неизмѣнной остается всегда эта соціальная обращенность и устре-

мленность воли... Въ самомъ замыслѣ книги есть роковая неувязка. Гоголь старается все свести къ „душевному дѣлу". „Дѣло мое — душа и прочное дѣло жизни"... Но въ томъ и была завязка его творческой драмы, что онъ всего меньше былъ психологомъ, именно психологическое обоснованіе не могло ему удаться. Вмѣсто психологическаго анализа получается резонерство и сухой морализмъ. Ап. Григорьевъ вѣрно подчеркивалъ, что Гоголь весь есть человѣкъ сдѣланный... Гоголь объяснялъ въ „Авторской исповѣди", что его книга („Выбранныя мѣста") есть „исповѣдь человѣка, который провелъ нѣсколько лѣтъ внутри себя". Но именно этотъ внутренній опытъ Гоголя и былъ смутенъ, въ немъ и была его главная слабость... Съ этимъ и связанъ „религіозный кризисъ" его послѣднихъ лѣтъ. Исходъ для Гоголя могъ быть только въ отреченіи отъ соціальной утопіи и въ подлинномъ аскетическомъ вхожденіи внутрь себя, — „поворотиться во внутреннюю жизнь" и совѣтовалъ ему о. Матвѣй... Внутренно Гоголь мѣняется въ послѣдніе годы, и это тяжело дается ему. Творчески онъ такъ и не смогъ перемѣниться. Въ послѣдней редакціи „Мертвыхъ Душъ" онъ остается въ предѣлахъ того же мертвеннаго піетизма, что и раньше. Это и было его послѣднимъ крушеніемъ... Въ исторіи русскаго религіознаго развитія Гоголь прямого вліянія не имѣлъ. Онъ оставался какъ то въ сторонѣ, онъ самъ себя отстранилъ отъ темъ и интересовъ своего поколѣнія, отъ тогдашнихъ философскихъ споровъ. И религіознаго учителя въ немъ узнали только полвѣка спустя. Только въ эпоху русскаго нео-романтизма религіозно-романтическіе мотивы Гоголя вновь оживаютъ... Отъ славянофиловъ Гоголя въ свое время отдѣляла и отдаляла его встревоженность, его предчувствія соціальной грозы и замѣшательства. Онъ слишкомъ долго прожилъ на Западѣ и въ самые „соціальные" годы, въ годы утопій и предчувствій, въ канунъ взрыва. И какъ характерно при этомъ сочетаніе апокалиптическаго трепета съ „расчетами" его утопическихъ проектовъ. Именно это и было характерно для „піетизма" (срв. и у Жуковскаго)... Въ творчествѣ Гоголя проблема христіанской культуры была показана съ ея утопической стороны, въ ея опасностяхъ и неувязкахъ, какъ нѣкое искушеніе... Это было отчасти и внутреннимъ противодѣйствіемъ тому патріархальному благодушію, которое бывало слишкомъ сильно у отдѣльныхъ славянофиловъ...

7. Систематикомъ славянофильскаго ученія былъ А. С. Хомяковъ (1804—1860). Впрочемъ, не слѣдуетъ слово „система" понимать въ прямомъ и тѣсномъ значеніи. Отдѣланной системы нѣтъ и у Хомякова. И онъ писалъ фрагментарно, всегда по случаю, крупными мазками. Но умъ у него былъ

систематическій, при всей своей постоянной настороженности и возбужденности. „Онъ, какъ средневѣковые рыцари“, говоритъ о немъ Герценъ, „спалъ вооруженный“... Образъ Хомякова остается не совсѣмъ яснымъ и для насъ. Мы не знаемъ, какъ сложился его твердый духовный и умственный характеръ. Изъ того, что мы знаемъ о его молодыхъ годахъ, сложеніе его міровоззрѣнія мало объясняется. Создается впечатлѣніе, что Хомяковъ „родился“, а не „сталъ“. Какъ говоритъ о немъ Бердяевъ, „Хомяковъ родился на свѣтъ Божій религіозно готовымъ, церковнымъ, твердымъ... Въ немъ не произошло никакого переворота, никакого измѣненія и никакой измѣны“... То вѣрно, повидимому, что Хомяковъ не проходилъ черезъ сомнѣніе и кризисъ, что онъ сохранилъ нетронутой изначальную вѣрность. Однако, не нужно преувеличивать ровность и спокойствіе его духовнаго темперамента, и не слѣдуетъ отожествлять этого „церковнаго спокойствія“ съ бытовой успокоенностью. И, во всякомъ случаѣ, Хомяковъ былъ прирожденный діалектикъ. Его мысль развивается и даже впервые становится всегда именно въ разговорѣ, въ спорѣ-ли, или въ наставленіи, но всегда въ какомъ-то обмѣнѣ и размѣнѣ мнѣній. Эту черту въ душевномъ складѣ Хомякова отмѣчаютъ всѣ, кто говорилъ о немъ. Въ его складѣ было что-то „сократическое“, — „и любилъ вести споры по Сократовой методѣ“, говоритъ о немъ Кошелевъ. „Умъ сильный, подвижной, богатый средствами и неразборчивый на нихъ, богатый памятью и быстрымъ соображеніемъ, онъ горячо и неутомимо проспорилъ всю свою жизнь. Боецъ безъ устали и отдыха, онъ билъ и кололъ, нападалъ и преслѣдовалъ, осыпалъ остротами и цитатами, пугалъ и заводилъ въ лѣсъ, откуда безъ молитвы выйти нельзя“ (Герценъ)... Твердость Хомякова есть именно вѣрность, мужество, самообладаніе. Не столько онъ „родился“ твердымъ, сколько пребылъ въ твердости, напряженіемъ своей вѣрности. Бердяевъ удачно назвалъ его „рыцаремъ Православной Церкви“. Въ этомъ отношеніи есть наглядное различіе между Хомяковымъ и Конст. Аксаковымъ или Петромъ Кирѣевскимъ, у которыхъ врожденная невозмутимость, дѣйствительно, преобладаетъ... Но Иванъ Кирѣевскій былъ тоже „непобѣдимымъ діалектикомъ“ (какъ его называетъ Ксен. Полевой)... Хомяковъ былъ очень сдержанъ, о своей внутренней жизни говорить не любилъ, мы его знаемъ и видимъ такимъ, какимъ онъ бывалъ на людяхъ, въ московскихъ гостинныхъ, на всѣхъ этихъ литературныхъ и не-литературныхъ вечерахъ, которыхъ бывало три и больше каждую недѣлю. Иногда можетъ и вправду показаться, что это былъ только умѣлый сово-

просникъ, — „Горгіасъ, совопросникъ міра сего“, передаетъ Герценъ выраженіе „полуповрежденнаго“ Морошкина, и отъ себя прибавляетъ: „закалившійся старый бретеръ діалектики“. Еще рѣзче отзывается о Хомяковѣ историкъ Соловьевъ въ своихъ самодовольно-злобныхъ „Запискахъ“. У Герцена получалось впечатлѣніе, что Хомяковъ скорѣе казался, чѣмъ былъ. Однако, онъ съумѣлъ провѣрить и исправить это впечатлѣніе, съумѣлъ почувствовать и понять, что была у Хомякова и какая то совсѣмъ не показанная глубина... Объ этой внутренней жизни Хомякова мы знаемъ слишкомъ мало. Чуть ли не единственнымъ свидѣтельствомъ является разсказъ Юрія Самарина, — и Самаринъ тоже подчеркиваетъ, что это былъ единственный случай, когда Хомяковъ пріоткрылъ передъ нимъ міръ „собственныхъ внутреннихъ ощущеній“. Это было сряду же послѣ смерти жены Хомякова. „Жизнь его раздвоилась. Днемъ онъ работалъ, читалъ, говорилъ, занимался своими дѣлами, отдавался каждому, кому до него было дѣло. Но когда наступала ночь и вокругъ него все улегалось и умолкало, начиналась для него другая пора... Разъ я жилъ у него въ Ивановскомъ. Къ нему съѣхалось нѣсколько человѣкъ гостей, такъ что всѣ комнаты были заняты, и онъ перенесъ мою постель къ себѣ. Послѣ ужина, послѣ долгихъ разговоровъ, оживленныхъ его неистощимою веселостію, мы улеглись, погасили свѣчи, и я заснулъ. Далеко за полночь проснулся отъ какого то говора въ комнатѣ. Утренняя заря едва-едва освѣщала ее. Не шевелясь и не подавая голоса, я началъ всматриваться и вслушиваться. Онъ стоялъ на колѣняхъ передъ походной своей иконой, руки были сложены крестомъ на подушкѣ стула, голова покоилась на рукахъ. До слуха моего доходили сдержанныя рыданія. Это продолжалось до утра. Разумѣется, я притворился спящимъ. На другой день онъ вышелъ къ намъ веселый, бодрый, съ обычнымъ своимъ добродушнымъ смѣхомъ. Отъ человѣка, всюду его сопровождавшаго, я слышалъ, что это повторялось почти каждую ночь“... Самаринъ заключаетъ свой разсказъ общей характеристикой. „Не было въ мірѣ человѣка, которому до такой степени (было) противно и несвойственно увлекаться собственными ощущеніями и уступить ясность сознанія нервическому раздраженію. Внутренняя жизнь его отличалась трезвостію, — это была преобладающая черта его благочестія. Онъ даже боялся умиленія, зная, что человѣкъ слишкомъ склоненъ вмѣнять себѣ въ заслугу каждое земное чувство, каждую пролитую слезу; и когда умиленіе на него находило, онъ нарочно самъ себя обливалъ струей холодной насмѣшки, чтобы не давать душѣ своей испаряться въ безплодныхъ порывахъ и всѣ силы ея направлять на дѣла“... Вѣрность Хомякова есть закаленность его духа. Его

цѣльность не есть простая нетронутость, первобытная наивность, — она проведена чрезъ испытанія, чрезъ искушенія, если и не черезъ соблазны. И не случайно вѣдь Хомяковъ былъ убѣжденнымъ волюнтаристомъ въ метафизикѣ. Въ его міровоззрѣніи прежде всего и чувствуется эта упругость мысли, — „воля разума“... Какъ ни важна категорія „быта“ въ самомъ построеніи Хомякова, вывести его міровоззрѣніе изъ бытового самочувствія никакъ невозможно. У него не было чувства земли. Напротивъ, слишкомъ часто создается впечатлѣніе именно его не-почвенности, впечатлѣніе чрезмѣрной напряженности этого „волящаго разума“. Чрезмѣрная прозрачность иныхъ и, прежде всего, исторіософическихъ схемъ Хомякова именно отсюда, не отъ бытовой успокоенности... Воспріятіе Церкви у Хомякова всего меньше можно называть бытовымъ. Скорѣе можно было бы Хомякова упрекать въ обратномъ, и есть въ его міровоззрѣніи извѣстный поводъ для тѣхъ сомнѣній, которыя такъ рѣзко формулировалъ въ свое время о. Павелъ Флоренскій. Въ изображеніи Хомякова самодостаточность Церкви показана съ такой покоряющей очевидностію, что историческая дѣйственность ея остается какъ бы въ тѣни. Но всего меньше означаетъ это „безплотность“ и „безкровность“ его богословскаго созерцанія. Историческій динамизмъ въ богословскихъ построеніяхъ Хомякова недостаточно чувствуется не отъ его бытовой невозмутимости, но именно отъ этой мистической пре-исполненности и „сверхбытности“, — „не отъ міра сего“... Вопросъ объ „источникахъ“ богословскихъ или религіозно-философскихъ воззрѣній Хомякова никогда не бывалъ до сихъ поръ поставленъ съ надлежащей конкретностію. Совершенно очевидно серьезное знакомство Хомякова съ отеческими твореніями, съ исторіей древней Церкви вообще. Святыхъ отцовъ въ сороковые годы многіе читали въ славянофильскихъ кругахъ, даже люди, по складу своему къ такого рода чтенію и не предрасположенные, какъ Кошелевъ. И даже Герценъ, какъ онъ вспоминаетъ въ „Быломъ и думахъ“, долженъ былъ тогда „прочесть волюминозныя исторіи Неандера и Гфререра и особенно изучать исторію вселенскихъ соборовъ, мало знакомую ему, чтобы возстановить равновѣсіе въ спорѣ съ противникомъ“. Есть основанія предполагать особое вниманіе Хомякова къ твореніямъ блаж. Августина (хотя онъ и считалъ его „истиннымъ отцомъ схоластики церковной“)... Столь же безспорно и основательное знакомство Хомякова съ современной германской философіей, съ Гегелемъ и его противниками. Но вліяніе Шеллинга на Хомякова врядъ ли было значительнымъ, какъ и вліяніе Баадера. Съ „исторической школой“ у Хомякова много общаго, но къ „натурфилософскимъ“ и „космо-

гоническимъ“ вопросамъ Хомяковъ оставался равнодушенъ, — его не заинтересовалъ ни Шеллингъ, ни Якобъ Беме... Трудно дѣлать болѣе конкретныя сопоставленія. Есть несомнѣнное средство съ Мелеромъ. Есть извѣстная близость въ нѣкоторыхъ вопросахъ къ Вине. Только съ оговорками можно, вслѣдъ за Влад. Соловьевымъ, сопоставлять Хомякова съ французскими „традиціоналистами“ (Соловьевъ имѣлъ въ виду Бональда и Ламенне, въ періодъ его „Опыта о безразличіи“). Бердяевъ вѣрно отмѣтилъ: „здѣсь, у славянофиловъ, была геніальность свободы, — тамъ, у традиціоналистовъ, геніальность авторитета“. Любопытно, впрочемъ, что именно въ Франціи въ это время выдвигается рядъ „свѣтскихъ богослововъ“, ревнующихъ о возрожденіи и укрѣпленіи церковности, ослабѣвшей за годы революціи. Де-Местръ, Шатобріанъ, Бональдъ, Монталамберъ... Во всякомъ случаѣ ихъ положеніе очень напоминаетъ славянофиловъ. Сходство не слѣлуетъ принимать за вліяніе, конечно... Врядъ-ли имѣетъ смыслъ выдвигать и „вліяніе“ случайныхъ книгъ или авторовъ, — „нѣкоего Bordas-Demoulin“, о которомъ Соловьеву съ симпатіей говорилъ Самаринъ, или дерптскаго богослова Сарторіуса, потому что и онъ обвинялъ католицизмъ въ раціонализмѣ. Вообще сказать, вопросъ о генезисѣ системы или міровозрѣніи нельзя подмѣнять вопросомъ о „вліяніяхъ“. Не всякое вліяніе есть тѣмъ самымъ зависимость, и зависимость не означаетъ прямого заимствованія, — „вліяніемъ“ будетъ и толчокъ, побужденіе, — „вліяніе“ можетъ быть и отъ обратнаго. Во всякомъ случаѣ, не слѣдуетъ ссылкою на „влiянiя“ заслонять самодѣятельность мыслителя. Вопросъ о вліяніяхъ можетъ быть вѣрно поставленъ и на дежно рѣшенъ только въ томъ случаѣ, когда генетическій процессъ можетъ быть возстановленъ въ цѣломъ и прослѣженъ въ смѣнѣ своихъ фазъ. При этомъ, конечно, всего важнѣе распознать и схватить основную интуицію, найти исходную точку развитія, — иначе и о „вліяніяхъ“ говорить будетъ трудно... И здѣсь остается внѣ спора, — Хомяковъ исходитъ изъ внутренняго опыта Церкви... Онъ не столько конструируетъ или объясняетъ, сколько именно описываетъ. Въ этомъ и сила его. Какъ очевидецъ, онъ описываетъ реальность Церкви, какъ она открывается изнутри, чрезъ опытъ жизни въ ней. Въ этомъ отношеніи богословіе Хомякова имѣетъ достоинство и характеръ свидѣтельства. Сходство или сродство его съ Мелеромъ (и нужно брать въ расчетъ не столько его „Символику“ Мелера, сколько именно раннюю его книгу о Церкви) слѣдуетъ разсматривать не въ планѣ „вліяній“, но въ планѣ опыта и свидѣтельства, —

какъ приближеніе съ разныхъ сторонъ и изъ различныхъ исходныхъ точекъ къ той же реальности... Общимъ для обоихъ является признаніе церковности, какъ метода богословскаго изслѣдованія и познанія. Быть въ Церкви, — это необходимое предусловіе богословскаго познанія. Христіанство познаваемо только изнутри. „Сіе исповѣданіе постижимо, такъ же какъ и вся жизнь духа, только вѣрующему и члену Церкви"... Этотъ опытный характеръ богословствованія у Хомякова отмѣтилъ еще Юрій Самаринъ, въ своемъ извѣстномъ „предисловіи". „Хомяковъ выяснилъ область свѣта, атмосферу Церкви". Именно въ этомъ его историческая вліятельность и значительность. Богословскія сочиненія Хомякова были изданы впервые уже только послѣ его смерти, въ богословскій обиходъ они стали входить еще позже, многіе отнеслись къ нимъ съ недовѣріемъ. Это недовѣріе и настороженность вполнѣ объясняются изъ новизны, — это была новизна метода, не новизна содержанія. Это былъ призывъ вернуться на „забытый путь опытнаго богопознанія". Именно это цѣнили и цѣнятъ послѣдующія поколѣнія у Хомякова. Именно это въ его богословіи смущаетъ приверженцевъ стараго метода... Въ богословскомъ наслѣдіи Хомякова всего важнѣе его „Опытъ катихизическаго изложенія ученія о Церкви" (изданъ впервые только въ 1864-мъ году). Самъ Хомяковъ надписалъ его проще: „Церковь одна". Это сразу и тема, и тезисъ, — и предпосылка, и выводъ... Сразу же нужно опредѣлить тотъ „литературный типъ", къ которому этотъ катихизическій „опытъ" относится. Напрасно искать у Хомякова опредѣленій или доказательствъ. Онъ ставитъ себѣ и рѣшаетъ другую задачу. И вѣдь онъ исключаетъ отъ начала самую возможность опредѣлять или доказывать съ внѣшней убѣдительностью, связывающей или обязывающей также и невѣрующаго. Хомяковъ отрицаетъ самую возможность или надежду „доказать истину и дойти до нея собственною силою разума", — рѣчь идетъ о познаніи христіанской истины. „Но силы разума не доходятъ до истины Божіей, и безсиліе человѣческое дѣлается явнымъ въ безсиліи доказательствъ"... Хомяковъ сознательно не доказываетъ и не опредѣляетъ, — онъ свидѣтельствуетъ и описываетъ. Вмѣсто логическихъ опредѣленій онъ стремится начертать образъ Церкви. Онъ старается изобразить ее во всей ея духовной жизненности и самоочевидности. И еще — онъ призываетъ взять ключъ и войти въ церковныя врата. Этотъ ключъ есть вѣра. „Христіанское знаніе не есть дѣло разума испытующаго, но вѣры благодатной и живой". Авторитету Хомяковъ противопостав-

ляетъ свободу, — и при томъ не какъ право, но какъ обязанность. Это значитъ: формальной принудительности внѣшняго доказательства онъ противополагаетъ внутреннюю очевидность истины. Всего менѣе Хомяковъ допускаетъ свободу личныхъ или частныхъ мнѣній. Онъ настаиваетъ какъ разъ на противоположномъ. Раціональную убѣдительность онъ потому и отстраняетъ, что разсуждаетъ каждый за себя и отъ себя. Только вѣра не есть и не можетъ быть „частнымъ дѣломъ", — ибо вѣра есть пріобщеніе ко Христу. Вѣра — отъ соединяющаго и единаго Духа, потому всегда есть нѣчто общее, — общее дѣло... „Ты понимаешь писаніе, во сколько хранишь преданіе и во сколько творишь дѣла угодныя мудрости въ тебѣ живущей. Но мудрость, живущая въ тебѣ, не есть тебѣ данная лично, но тебѣ, какъ члену Церкви, и дана тебѣ отчасти. не уничтожая совершенно твою личную ложь, — дана же Церкви въ полнотѣ истины и безъ примѣси лжи. Посему не суди Церкви, но повинуйся ей, чтобы не отнялась отъ тебя мудрость"... Церковь въ изображеніи Хомякова и есть, прежде всего, единство, — „единство Божіей благодати, живущей во множествѣ разумныхъ твореній, покоряющихся благодати". Въ этомъ опредѣленіи соподчиняются два мотива: „единство" и „покорность" человѣка, — „дается же благодать и непокорнымъ, не пользующимся ею (зарывающимъ талантъ), но они не въ Церкви". Только въ покорности, т. е. въ свободномъ своемъ пріобщеніи и въ любви, можетъ человѣкъ принадлежать и пребывать въ Церкви. „Она принимаетъ въ свое лоно только свободныхъ", замѣчаетъ Самаринъ. Въ покорности открывается и осуществляется именно свобода. Ибо въ Церкви человѣкъ находитъ не что-то внѣшнее и чуждое для него. „Онъ находитъ въ ней самого себя, но себя не въ безсиліи своего духовнаго одиночества, а въ силѣ своего духовнаго, искренняго единенія съ своими братьями, съ своимъ Спасителемъ". И не въ томъ сила, что раздѣльное множество собирается въ единство, не въ простомъ сложеніи или сопряженіи человѣческихъ возможностей. Сила отъ Духа Божія. „Каждый изъ насъ отъ земли, одна Церковь отъ неба". Сила единства въ томъ, что единитъ во-истину только Духъ Животворящій. Не согласіе, какъ таковое, но согласіе въ Церкви, то есть во Христѣ и въ Духѣ, обезпечиваетъ и свидѣтельствуетъ истину. Когда Хомяковъ въ своей полемикѣ противъ „западныхъ исповѣданій" противопоставляетъ „личной отдѣльности" — „святое единеніе любви и молитвы", онъ никакъ не

отдѣляетъ этого „согласія всѣхъ въ любви“ отъ „благодати животворящаго Духа“, силою котораго „согласіе“ или „единство“ только и устрояется. Вся цѣнность „согласія“ въ томъ, что оно неопровержимо свидѣтельствуетъ о благодати, о присутствіи Духа, безъ Коего оно невозможно. Колеблющееся „вѣрованіе“ обращается въ непреклонность „вѣры“ только силой Духа Святаго. „Вѣра есть Духъ Святый, налагающій печать свою на вѣреніе. Но эта печать не дается человѣку по его усмотрѣнію; она вовсе не дается человѣку, пребывающему въ своей одинокой субъективности. Она дана была единожды, на всѣ вѣка, апостольской Церкви, собранной въ святомъ единеніи любви и молитвы, въ великій день Пятидесятницы, — и отъ того времени христіанинъ, человѣкъ субъективный, слѣпой протестантъ по своей нравственной немощи, становится зрящимъ каѳоликомъ въ святости апостольской Церкви, къ которой онъ принадлежитъ, какъ ея неразрывная часть“. Не потому „становится каѳолическимъ“, что включается во множественность вѣрующихъ, но потому, что пріобщается единству благодати. Каѳолическій или соборный не значитъ „всемірный“. „Здѣсь рѣчь не о числительности, не о протяженіи, не о всемірности въ смыслѣ географическомъ, но о чемъ-то несравненно-высшемъ. „Всѣ ваши названія отъ человѣческой случайности, а наше отъ самой сущности Христіанства“. Такъ понимаетъ каѳоличность св. Аѳанасій“... „Соборность“ для Хомякова никакъ не совпадаетъ съ „общественностью“ или корпоративностью. Соборность въ его пониманіи вообще не есть человѣческая, но Божественная характеристика Церкви. „Не лица и не множество лицъ въ Церкви хранятъ преданіе и пишутъ, но Духъ Божій, живущій въ совокупности церковной“. „Нравственное единство“ есть только человѣческое условіе и залогъ этого соборнаго преображенія Духомъ (ср. именно такое пониманіе „каѳоличности“ и у Влад. Соловьева, въ его „Духовныхъ основахъ жизни“),—„отличительный признакъ божественности въ Церкви есть внутренняя всецѣлость и каѳоличность ея пути, ея истины, ея жизни, — всецѣлость не въ смыслѣ ариѳметической и механической совокупности всѣхъ частей и членовъ, каковая внѣшняя совокупность ни въ какомъ данномъ моментѣ не имѣетъ дѣйствительнаго существованія, а въ смыслѣ мистической (сверхсознательной) связи и духовнаго нравственнаго общенія всѣхъ частей и членовъ Церкви между собою и съ общимъ Божественнымъ Главою“)... Только по недоразумѣнію можно обвинять Хомякова

въ томъ, будто онъ сводитъ единство Церкви къ однимъ только нравственнымъ и психологическимъ чертамъ, „преувеличиваетъ значеніе человѣческаго согласія или несогласія“, умаляетъ тѣмъ самымъ „достоинство и цѣнность Истины“. Такой упрекъ въ послѣднее время съ особой рѣзкостью былъ высказанъ о. П. Флоренскимъ. „Изъ общаго смысла системы ни откуда не видно, чтобы благодать Божія имѣла у Хомякова значеніе существенное, жизненное, а не декоративное“... Флоренскій считаетъ возможнымъ сводить весь смыслъ полемики Хомякова противъ „западныхъ исповѣданій“ къ тому, что „право и принужденіе, — стихію романскихъ народовъ, — онъ хочетъ вытѣснить общественностью и родственностью, — стихіей народовъ славянскихъ“. Въ ученіи о „соборности“ Флоренскій угадываетъ только маскированный соціализмъ („объяснить все изъ момента соціальнаго“), „осторожный подходъ къ теоріи всечеловѣческаго суверенитета“... Такое перетолкованіе воззрѣній Хомякова приходится назвать инвективой скорѣе, чѣмъ критикой. Какъ бы ни двоились соціально философскія представленія славянофиловъ, въ своемъ ученіи о Церкви Хомяковъ остается вѣренъ именно основной и древнѣйшей отеческой традиціи... Въ своей полемикѣ Хомяковъ только примѣняетъ древне-церковный обычай противопоставлять Церковь и ересь, прежде всего, какъ любовь и раздоръ, или общеніе и одиночество. Такъ это было уже у Иринея, у Тертулліана, у Оригена, всего рѣзче у блаж. Августина, для котораго съ особенной выразительностью удареніе перенесено именно на любовь. Именно съ такой точки зрѣнія Августинъ и велъ свою полемику противъ донатизма. И вотъ, въ замѣчательной книгѣ Мелера „О единствѣ въ Церкви“ (первымъ изданіемъ вышла въ 1825-мъ году, переиздана въ 1843-мъ) Хомяковъ могъ найти блестящую и очень острую характеристику этихъ принциповъ древнецерковной полемики. На эту книгу Мелера ссылокъ мы у Хомякова, правда, не находимъ, но другія книги Мелера имѣли обращеніе въ славянофильскихъ кругахъ: и его „Символика“, въ которой протестантизмъ опровергается именно за обособленіе, и его замѣчательная монографія о св. Аѳанасіи, гдѣ его полемика противъ аріанъ истолкована въ томъ же духѣ „соборности“, обращенной противъ духа расчужденія и раскола. Хомяковъ внимательно слѣдилъ за современной богословской литературой, и трудно допустить, что эта замѣчательная книга о Церкви осталась ему неизвѣстна или недоступна... Очень показательно самое заглавіе этой книги Мелера: Die Einheit in der Kirche oder das Prinzip des Katholicismus (1825), — Единство въ Церкви или начало соборности. Всего точнѣе передавать здѣсь

терминъ „католицизмъ“ именно словомъ „соборность“— и самъ Мелеръ опредѣлялъ „каѳоличность“ именно, какъ единство во множествѣ, какъ непрерывность общей жизни... Такимъ сопоставленіемъ самостоятельность Хомякова не умаляется. И образъ его становится еще нагляднѣе въ раздвинутыхъ историческихъ перспективахъ... У Мелера могъ онъ найти, прежде всего, конгеніальное обобщеніе святоотеческихъ свидѣтельствъ, — въ своей книгѣ Мелеръ излагалъ ученіе о Церкви именно „въ духѣ отцовъ Церкви первыхъ трехъ вѣковъ“... Эта духовная встрѣча Хомякова съ Мелеромъ очень характерна. Мелеръ принадлежалъ къ тому поколѣнію нѣмецкихъ католическихъ богослововъ, которые ведутъ въ тѣ годы внутреннюю борьбу съ вѣкомъ Просвѣщенія, съ духомъ „іозефинизма“ или т. наз. „феброніанства“, но не ради возстановленія Тридентинской схоластической традиціи, а во имя духовнаго возврата къ святоотеческой полнотѣ. Такова была эта Тюбингенская католическая школа, къ которой кромѣ Мелера принадлежали Дрей, Гиршеръ, въ слѣдующемъ поколеніи Штауденмайеръ, Кунъ, Гефеле. Это была историческая школа въ богословіи, прежде всего, и задача церковной исторіи полагалась здѣсь въ томъ, чтобы изобразить Церковь, этотъ богочеловѣческій и духоносный организмъ, въ ея внутреннемъ становленіи и ростѣ. Началу внѣшняго авторитета противополагалось при этомъ начало благодатной Жизни. Это было внутреннее преодолѣніе того „романистическаго“ духа, или ультрамонтанства, котораго высшимъ предѣломъ явился впослѣдствіи Ватиканскій соборъ. Именно изъ духа Тюбингенской католической школы питалась старо-католическая оппозиція... Возстановленіе церковно-исторической чуткости сопровождалось и общимъ напряженіемъ церковнаго самочувствія, повышеннымъ чувствомъ церковности. Къ этому присоединяется философскій замыселъ, подобный тому, какой мы встрѣчаемъ у Кирѣевскаго, — связать и сочетать, или „сообразить“, опытъ святоотеческій и опытъ современнаго просвѣщенія, опытъ новѣйшей философіи. У Мелера, въ частности, въ его ученіи о Церкви мы находимъ творческое примѣненіе или использованіе мотивовъ, взятыхъ у Шеллинга, Гегеля, даже Шлейермахера, — и въ его позднѣйшихъ книгахъ образъ Церкви вычерчивается въ прямомъ и сознательномъ противопоставленіи Гегелевскому государству. И нужно все время помнить, что въ своемъ синтезѣ Мелеръ исходитъ не изъ „отвлеченныхъ началъ“, не изъ отвлеченныхъ философскихъ предпосылокъ, но отъ конкретнаго бытія, отъ благодатной дѣйствительности Церкви. Онъ не строитъ умозрительную схему, но описываетъ живой опытъ... Изъ глубины церковнаго самочувствія, изъ

опыта церковности, Мелеръ судитъ и опровергаетъ Реформацію, отвергаетъ именно принципъ протестантизма. Есть извѣстное сходство между этой полемической „Символикой“ Мелера и полемической программой Хомякова, въ его извѣстныхъ брошюрахъ „о западныхъ исповѣданіяхъ“ (срв. впослѣдствіи у кн. С. Н. Трубецкого расширеніе критики Хомякова на всю исторію новой философіи, какъ основанной на „принципѣ личнаго убѣжденія“, и противопоставленное этому ученіе о каѳолическомъ или соборномъ сознаніи)... Писалъ о „западныхъ исповѣданіяхъ“ Хомяковъ по частнымъ поводамъ, какъ бы случайно, откликаясь на чужой голосъ, — но самая тема органически выростала изъ самого духа его системы. Именно потому, что въ бытіи Церкви Хомякову самымъ важнымъ и первичнымъ представлялось ея онтологическое единство, ея соборность или каѳоличность, онъ долженъ былъ сразу же объяснить и возможность раздѣленій въ христіанскомъ мірѣ, и смыслъ дѣйствительно происшедшихъ раздѣленій или отдѣленій. Именно потому онъ и переноситъ удареніе на нравственную сторону, такъ подчеркиваетъ недостатокъ любви, какъ источникъ Западной схизмы. Онъ стремится показать или обнажить самый корень схизмы, показать эту основную отдѣляющую силу. Всего менѣе можно подозрѣвать, что Хомяковъ не дооцѣниваетъ значительность и важность догматическихъ расхожденій и погрѣшностей. Въ перепискѣ съ Пальмеромъ, во всякомъ случаѣ, на этой необходимости предварительнаго догматическаго единомыслія и единодушія Хомяковъ настаиваетъ съ совершенной откровенностью, подчеркиваетъ, что Церковь не можетъ быть „объединеніемъ разномнѣній“. Но при этомъ онъ настаиваетъ и на другомъ: простого единомыслія, умственнаго, и даже сердечнаго, согласія съ полнотою каѳолическихъ ученій Церкви, еще мало для того, чтобы принадлежать ей въ полнотѣ и жизнеспособности. Остается еще „нравственное препятствіе“. Это и есть раздѣляющая воля... Хомяковъ долженъ былъ установить основные предпосылки для обсужденія вопроса объ отдѣлившихся „исповѣданіяхъ“. И въ исторіи православной символики, или т. н. „обличительнаго богословія“, Хомякову принадлежитъ несравненная заслуга принципіальной и обобщенной постановки самого вопроса, въ отмѣну старинной и безплодной казуистики. Въ схемахъ Хомякова слишкомъ много стройности. Исторія христіанскаго Запада съ нѣкоторымъ упрощеніемъ и насиліемъ уложена въ эту схему распавшихся „единства“ и „свободы“, на фонѣ оскудѣвающей любви. Однако, не слѣдуетъ принимать эти полемическія „брошюры“ Хомякова за то, чѣмъ они и не притязали быть, — это вѣдь только очеркъ, набросокъ, вступле-

ніе, а не система. Во всякомъ случаѣ, вопросъ былъ поставленъ остро и по существу.

8. Въ системѣ воззрѣній Хомякова особаго вниманія заслуживаютъ его мысли и сужденія объ историческомъ раскрытіи или самоосуществленіи Апостольскаго преданія (что на Западѣ принято разумѣть подъ неточнымъ именемъ „догматическаго развитія")... Въ началѣ сороковыхъ годовъ на эти темы въ славянофильскихъ кругахъ идетъ споръ. Поводъ къ нему подалъ Юрій Самаринъ (1819—1876), переживавшій тогда острое увлеченіе философіей Гегеля. Онъ только что выдержалъ экзаменъ на магистра и писалъ свою диссертацію о Стефанѣ Яворскомъ и Ѳеофанѣ Прокоповичѣ. Въ исторіи русской Церкви при Петрѣ Самаринъ видѣлъ столкновеніе двухъ принциповъ, — романизма и протестантизма. И онъ видѣлъ въ этомъ столкновеніи діалектическую встрѣчу. Передъ нимъ вставалъ общій вопросъ о путяхъ церковно-догматическаго развитія. Онъ самъ подчеркивалъ этотъ мотивъ: „мы же исповѣдуемъ Церковь развивающуюся" (онъ говорилъ о себѣ и о Конст. Аксаковѣ, съ которымъ вмѣстѣ переживалъ тогда гегеліанскую фазу)... Вскорѣ, однако, подъ давленіемъ и убѣжденіемъ Хомякова, Самаринъ перемѣнилъ во многомъ свой образъ мысли, перестроилъ и свою диссертацію, смягчилъ прямолинейную діалектичность своихъ первоначальныхъ схемъ. По его черновымъ бумагамъ и по его перепискѣ съ А. Н. Поповымъ, однимъ изъ участниковъ славянофильскихъ собраній, стоявшимъ всецѣло на сторонѣ Хомякова, мы можемъ судить объ этихъ первоначальныхъ предпосылкахъ Самарина. И въ противоположеніи къ нимъ точка зрѣнія Хомякова становится еще болѣе понятной... Первый спорный вопросъ былъ о соотношеніи двухъ моментовъ въ Церкви. Самаринъ различалъ и раздѣлялъ жизнь и сознаніе, и отъ этого первоначальнаго натяженія начиналъ свой діалектическій рядъ. Поповъ противъ этого напоминалъ слова Хомякова о Церкви, что въ ней „ученіе живетъ и жизнь учитъ". Такъ встрѣчаются два разныхъ пониманія историческаго движенія. У Самарина діалектика, предполагающая въ исходной точкѣ раздѣльность (это вполнѣ въ гегеліанскомъ стилѣ), — у Хомякова органическая точка зрѣнія, предполагающая изначальную цѣльность... Самаринъ слишкомъ рѣзко различалъ эти два нераздѣльные аспекта церковности: Церковь, какъ жизнь таинствъ, — и по этой сторонѣ онъ не допускалъ развитія, — и Церковь, какъ школа. „Стремленіе къ возведенію жизни въ стройную систему догматовъ есть развитіе Церкви, какъ школы. Это вторая сторона ея, по времени, проявилась позже, по значенію своему стоитъ выше первой. Вселенскій соборъ въ развитіи

Церкви есть высшая ступень, соотвѣтствующая въ этомъ отношеніи тому, что таинства есть въ жизни, — слѣдовательно, высшее проявленіе Церкви вообще"... Въ Церкви „борющейся" (т. е. воинствующей) это натяженіе, между непосредственностью жизни и сознаніемъ, никогда не можетъ и не будетъ снято, — пока не наступитъ торжество... Развитіе не оканчивается. „Церковь развивается, то есть, — она постоянно приводитъ къ своему сознанію вѣчную, неисчерпаемую истину, которой она обладаетъ". Это не значитъ, что только въ этомъ процессѣ самопознанія, она впервые только *становится* Церковью. Она *есть* отъ начала. Однако, сознаніе есть для Самарина *высшая ступень*. И въ столкновеніи богословскихъ мнѣній онъ усваиваетъ судящую роль *философіи*. „Изученіе Православія", писалъ Самаринъ Попову, „привело меня къ результату, что православіе явится тѣмъ, чѣмъ оно можетъ быть, и восторжествуетъ только тогда, *когда его оправдаетъ наука*, что вопросъ о Церкви *зависитъ отъ вопроса философскаго*, и что *участь Церкви тѣсно, неразрывно связана съ участью Гегеля*"... Самаринъ очень пунктуально мотивируетъ это неожиданное утвержденіе. Все преимущество Православія онъ видитъ въ томъ, что Церковь не притязаетъ поглотить въ себѣ науку и государство (какъ въ католичествѣ), признаетъ ихъ рядомъ съ собою, „какъ отдѣльныя сферы", и въ относительной свободѣ, — „сознаетъ себя только какъ Церковь". Вполнѣ въ духѣ Гегеля, Самаринъ замыкаетъ Церковь въ обособленный моментъ *вѣры*, ограничиваетъ ее однимъ только *религіознымъ* моментомъ, какъ таковымъ, — и религія не должна притязать становиться философіей, это нарушило бы ея самостоятельность. Но отсюда, считаетъ Самаринъ, съ очевидностью слѣдуетъ *преимущество философіи*. Ибо только философія можетъ оградить неприкосновенность религіозной сферы, провести твердую грань между разумомъ и вѣрою. „Она признала религію, какъ отдѣльную сферу, со всѣми ея особенностями, съ таинствами и чудесами"... Неправду западныхъ исповѣданій Самаринъ видитъ именно въ этой нерасчлененности „отдѣльныхъ сферъ". *Только Православіе можетъ быть оправдано современной философіей*. „Философія опредѣлитъ ей мѣсто, какъ вѣчно присущему моменту въ развитіи духа, и рѣшитъ въ ея пользу споръ между нею и вѣроисповѣданіями западными". Подъ „философіей" Самаринъ разумѣетъ Гегеля, и подчеркиваетъ: „внѣ *этой философіи* православная Церковь существовать не можетъ"... Нѣтъ надобности входить въ подробности спора Хомякова съ Самаринымъ, да мы и не можемъ возстановить развитіе его въ подробностяхъ. Важнѣе понять этотъ

споръ въ его предпосылкахъ. Прочитавши диссертацію Самарина, Хомяковъ такъ о ней отозвался. „Въ ней нѣтъ любви откровенной къ Православію. Тайникъ жизни и ея внутренніе источники недоступны для науки и принадлежатъ только любви“. Въ этомъ и коренится все своеобразіе Хомякова въ ученіи о церковномъ развитіи. „Познаніе Божественныхъ истинъ дано взаимной любви христіанъ, и не имѣетъ другого блюстителя кромѣ этой любви“ (Хомяковъ ссылается здѣсь на извѣстное посланіе восточныхъ патріарховъ 1848-го года)... Церковь сама о себѣ свидѣтельствуетъ. „И Церковь унаслѣдовала отъ блаженныхъ апостоловъ не слова, а наслѣдіе внутренней жизни, наслѣдіе мысли, невыразимой и, однако, постоянно стремящейся выразиться“... Какъ организмъ любви, Церковь не подлежитъ и не можетъ подлежать сужденію разума, — напротивъ, „дѣло разума подлежитъ рѣшающему пересмотру Церкви, а рѣшеніе Церкви истекаетъ не изъ логической аргументаціи, а изъ внутренняго смысла, исходящаго отъ Бога“... Хомяковъ подчеркиваетъ тожество и непрерывность церковнаго сознанія... „Мысль современной Церкви“, повторяетъ онъ, „есть та самая мысль, которая начертала писанія, та самая, которая впослѣдствіи признала эти писанія и объявила ихъ священными, та самая, которая еще позднѣе формулировала ихъ смыслъ на соборахъ же и символизировала его въ обрядѣ. Мысль Церкви въ настоящую минуту и мысль ея въ минувшихъ вѣкахъ есть непрерывное откровеніе, есть вдохновеніе Духа Божія“... Богословское опредѣленіе и толкованіе вѣроучительныхъ истинъ Хомяковъ считаетъ всегда только условнымъ, разумѣя подъ этимъ не то, что не полная истина изрекается, но что полнота и истина могутъ быть увидѣны и опознаны только изнутри... „Всѣ слова наши. если смѣю такъ выразиться, суть не свѣтъ Христовъ, а только тѣнь Его на землѣ... Блаженны тѣ, которымъ дано, созерцая эту тѣнь на поляхъ Іудеи, угадывать небесный свѣтъ Ѳавора“... Хомяковъ колеблется признать догматическую терминологію само-достаточной и адэкватной, внѣ опыта, т. е. въ порядкѣ доказательнаго изложенія. „Трудъ аналитическій неизбѣженъ; мало того, онъ святъ, онъ благъ, ибо свидѣтельствуетъ, что вѣра христіанъ не простой отголосокъ древнихъ формулъ; но онъ только указываетъ на сокровище глубокой и невыразимой мысли, присно хранимое Церковію въ своихъ нѣдрахъ. Мысль эта не умѣщается въ одной познавательной способности, она почіетъ въ полнотѣ разумнаго и нравственнаго бытія“... Въ этихъ разсужденіяхъ Хомяковъ снова остается вполнѣ вѣренъ началамъ отеческаго богословія (срв. въ особенности у каппадокійцевъ, въ связи съ ихъ полеми-

кой противъ Евномія и его религіозно-гносеологическаго гипер-оптимизма). Подозрѣвать Хомякова (вслѣдъ за о. П. Флоренскимъ) въ нарочитой уклончивости отъ всякой „онтологической опредѣленности“ нѣтъ никакого повода. „Какъ же быть православнымъ“, спрашиваетъ Хомяковъ, и отвѣчаетъ: „то, что вся Церковь высказала, тому вѣровать безусловно, знать, что все, что она когда-нибудь выскажетъ, будетъ безусловно-истинно, но, что она еще не высказала, того за нее не высказывать авторитетно, а стараться самому уразумѣть, со смиреніемъ и искренностью, не признавая, впрочемъ, надъ собою ничьего суда, покуда Церковь своего суда не изрекла“... Въ богословіи окончательная система не дана и не возможна, — въ этомъ выводѣ Хомяковъ и Самаринъ встрѣчаются и совпадаютъ, но приходятъ въ точку встрѣчи они разными путями и по разнымъ мотивамъ... Хомяковъ воспринимаетъ богословіе всегда на живомъ фонѣ изначальной и неизмѣнной перво-данности Откровенія въ Церкви, — и богословіе должно и можетъ быть только „аналитическимъ“ свидѣтельствомъ и подтвержденіемъ этого откровенія. Для Хомякова богословіе есть описаніе этой благодатной дѣйствительности, которая явлена и открыта въ непогрѣшительномъ и непреложномъ опытѣ Церкви. Самаринъ вѣрно передалъ самое основное въ этомъ церковномъ самочувствіи Хомякова: „Церковь не доктрина, не система, и не учрежденія. Церковь есть живой организмъ, организмъ истины и любви, или точнѣе — истина и любовь, какъ организмъ“... Голосъ Хомякова и прозвучалъ въ свое время, какъ такое напоминаніе о церковности, — напоминаніе о церковномъ опытѣ, какъ первоисточникѣ и мѣрилѣ всякаго подлиннаго богословствованія... Этимъ былъ поданъ знакъ къ возвращенію, — изъ школы въ Церковь... Потому такъ и смутилъ этотъ призывъ даже лучшихъ изъ тогдашнихъ „школьныхъ богослововъ“ (не составилъ исключенія даже о. А. В. Горскій, въ своихъ не убѣдительныхъ и не проницательныхъ замѣчаніяхъ на статьи Хомякова). Для нихъ контекстъ современной западно-европейской науки былъ болѣе привыченъ, чѣмъ безпокойные и неожиданные просторы отеческаго богословія и аскетики... Призывъ Хомякова показался слишкомъ смѣлымъ и отважнымъ, даже языкъ его статей показался слишкомъ живымъ и, въ этой живости, „не точнымъ“. Это и было поводомъ остановить статьи Хомякова въ цензурѣ на Западѣ (такое же впечатлѣніе „неточности“ было у школьныхъ критиковъ отъ книгъ Де Местра). И когда, богословскія сочиненія Хомякова были допущены къ свободному обращенію, особая замѣтка предупреждала о школьной неточности: „неопредѣленность и неточность встрѣчающихся

въ нихъ нѣкоторыхъ выраженій, происшедшія отъ неполученія авторомъ спеціально-богословскаго образованія" (эта цензурная помѣтка воспроизводилась вплоть до изданія 1900 года)... Впрочемъ, очень скоро духовная и душевная обстановка измѣнилась... И въ 60 хъ годахъ вліяніе Хомякова ясно чувствуется и въ стѣнахъ духовной школы...

9. Въ пережитой исторіи русской философіи можно выдѣлить три основныхъ момента, — три эпохи... Изъ нихъ первая охватываетъ почти точно три десятилѣтія, отъ средины двадцатыхъ до средины пятидесятыхъ годовъ, отъ перваго кружка московскихъ „любомудровъ" и до Крымской кампаніи, — эти „замѣчательныя десятилѣтія" русской романтики и идеализма... Эта эпоха судорожно оборвалась, была перервана неистовымъ приступомъ противо философскихъ настроеній, возстаніемъ „дѣтей" противъ „отцовъ"... Вторая эпоха въ исторіи русской мысли почти совпадаетъ со второй половиною прошлаго вѣка. Это было время большого общественнаго и соціально-политическаго возбужденія, время т. наз. „великихъ реформъ", а за тѣмъ и „обратнаго хода". Это было время очень рѣшительныхъ сдвиговъ и глубочайшихъ переслаиваній во всемъ составѣ и сложеніи русскаго общества, всего русскаго народа... Но, прежде всего, это былъ снова, какъ и въ „тридцатые годы", нѣкій душевный сдвигъ или „ледоходъ". Объ этомъ согласно свидѣтельствуютъ совсѣмъ разные люди, люди разныхъ поколѣній, переходившіе тогда этотъ искусъ и опытъ „эмансипаціи". Даже слова у нихъ невольно оказывались одинакіе... Страховъ остроумно называлъ эти годы сразу послѣ Крымской кампаніи временемъ „воздушной революціи". „То былъ чадъ молодости, который зовется любовью", говоритъ Шелгуновъ. „То было состояніе влюбленныхъ передъ свадьбою", говоритъ Гиляровъ Платоновъ. „Метались, словно въ любовномъ чаду", вспоминаетъ Стасовъ. „Я помню это время. Это, дѣйствительно, былъ какой-то разсвѣтъ, какая-то умственная весна. Это былъ порывъ, ничѣмъ не удержимый". Такъ вспоминаетъ о тѣхъ годахъ и Конст. Леонтьевъ... Такому согласію и созвучію современниковъ нужно вѣрить... „Въ томъ, что послѣ Севастополя всѣ очнулись, всѣ стали думать и всѣми овладѣло критическое настроеніе, и заключается разгадка мистическаго секрета 60-хъ годовъ. Это было удивительное время, — время, когда всякій захотѣлъ думать, читать и учиться, и когда каждый, у кого что-нибудь было за душой, хотѣлъ высказать это громко"... Шелгуновъ въ такомъ описаніи даетъ почувствовать все своеобразіе тогдашняго сдвига. Это былъ всеобщій сдвигъ. Въ „замѣчательныя десятилѣтія" этого еще не было. Какъ говорилъ Герценъ въ „Быломъ и Думахъ", „тридцать лѣтъ

тому назадъ, Россія будущаго существовала исключительно между нѣсколькими мальчиками, только что вышедшими изъ дѣтства". „Общественнымъ" и широкимъ движеніе становится только позже, только въ эти, въ „Шестидесятые" годы... Новое движеніе предваряется отрицаніемъ... Дѣйствительный смыслъ тогдашняго такъ называемаго „нигилизма" не въ томъ только заключается, что рвали съ устарѣвшими традиціями и отвергали или разрушали обветшавшій бытъ. Нѣтъ, „отрицаніе" было много рѣшительнѣе, и было всеобщимъ. Именно въ этомъ и была его привлекательность. Отрицали и отвергали тогда не только вотъ это данное и отжившее прошлое, но именно всякое „прошлое" вообще... Иначе сказать, — тогда отвергали исторію... Русскій „нигилизмъ" былъ въ тѣ годы, прежде всего, самымъ яростнымъ приступомъ анти-историческаго утопизма... Всего менѣе то была „трезвая" эпоха. То было именно не-трезвое время, время увлеченій. время припадочное и одержимое. И за „критическимъ" образомъ внѣшнихъ дѣйствій скрывались свои не-критическія предпосылки, — резонирующій догматизмъ Просвѣщенія... И это былъ, въ прямомъ и собственномъ смыслѣ, шагъ назадъ, къ авторитетамъ XVIII-го вѣка. Есть нарочитый архаизмъ во всемъ стилѣ „Шестидесятыхъ" гоговъ. Всего характернѣе тогдашній возвратъ симпатій къ Руссо (отчасти черезъ Прудона)... Коренное не-пріятіе исторіи неизбѣжно оборачивалось „опрощенствомъ", т. е. отрицаніемъ культуры вообще, — ибо нѣтъ и не можетъ быть культуры иначе, какъ въ исторіи, въ элементѣ „историческаго", т. е. въ непрерывности традицій. „Опрощеніе" въ Россіи проповѣдовали Писаревъ и Варѳоломей Зайцевъ раньше Толстого, — и Толстой въ этомъ отношеніи былъ типическій „шестидесятникъ" и нигилистъ... Это былъ возвратъ къ „природѣ" изъ „исторіи", обратное включеніе человѣка въ „естественный порядокъ", въ порядокъ естества, т. е. природы... И вмѣстѣ съ тѣмъ, то былъ возвратъ отъ „объективнаго" идеализма въ этикѣ именно къ „субъективному", отъ „нравственности" къ „морали" (если говорить въ терминахъ Гегеля), отъ историзма Гегеля или Шеллинга къ Канту, именно къ Канту второй „Критики", съ его отвлеченнымъ морализмомъ, къ Канту въ духѣ Руссо. Это было вновь то самое утопическое злоупотребленіе категоріей „идеала", злоупотребленіе правомъ „моральнаго сужденія" и оцѣнки, противъ чего такъ горячо и настойчиво возражалъ Гегель. И вѣдь именно въ такомъ догматизированіи „отвлеченныхъ" и самодовлѣющихъ идеаловъ и заключается психологическій смыслъ всякаго утопизма, притязающаго всегда какъ то пе-

рекраивать дѣйствительность „по новому штату"... Въ этикѣ „категорическаго императива" есть великая и непреложная правда, и моральная оцѣнка не можетъ и не должна быть подмѣняема или заслоняема ничѣмъ инымъ. И, однако, какъ часто эта „императивность" вырождается въ мечтательную притязательность, въ нѣкую одержимость надуманными преобразовательными планами! И утрачивается чувство исторической дѣйствительности!.. Еще Аполлонъ Григорьевичъ очень остроумно говорилъ о роли „кряжевого семинариста" въ исторіи русскаго отрицанія и нигилизма. Онъ имѣлъ въ виду Иринарха Введенскаго, прежде всего, но этотъ образъ былъ именно типиченъ. Такихъ „семинаристовъ" было много... „Разъ извѣстный взглядъ улегся у нихъ въ извѣстную схему, будетъ ли эта схема — хрія инверса, административная централизація по французскому образцу, какъ у Сперанскаго, или фаланстера какъ у многихъ изъ нашихъ литературныхъ знаменитостей, — что имъ за дѣло, что жизнь кричитъ на прокрустовомъ ложѣ этой самой хріи инверсы, этого самаго административнаго или соціальнаго идеальчика? Ихъ же вѣдь ломали въ бурсѣ, гнули въ академіи, — отчего же и жизнь-то не ломать?"... То была схоластика наоборотъ. У одного изъ тогдашнихъ вождей сорвалось примѣчательное слово: „строиться въ пустынѣ"... Для утописта очень характерно такое самочувствіе: въ исторіи чувствовать себя какъ въ пустынѣ... Ибо „историческое" обрекается на сломъ... „Расколъ въ нигилистахъ" не нарушалъ единодушія въ этомъ утопическомъ морализмѣ... Нѣтъ различія въ этомъ отношеніи и между людьми „Шестидесятыхъ" и „Семидесятыхъ" годовъ... То вѣрно, что „нигилисты" 60-хъ годовъ отвергали на словахъ всякую независимую этику и всякую этику вообще, подмѣняя моральныя категоріи началами „пользы", „счастья" или „удовольствія". И тѣмъ не менѣе они оставались вполнѣ въ плѣну самаго прописного морализма, оставались подлинными педантами и „законниками" въ самомъ своемъ гедонизмѣ или утилитаризмѣ. Ибо они выдвигали вѣдь, въ противоположеніе исторической дѣйствительности, нѣкую систему „понятій" и „правилъ", здравыхъ понятій и простыхъ правилъ. Не съ „прописями" ли въ рукахъ судилъ и пересуживалъ Писаревъ всю историческую культуру, хотя на словахъ онъ и отвергалъ понятіе цѣли и право оцѣнки. Не былъ ли типическимъ законникомъ самъ Бентамъ, а за нимъ и оба Милля. И не требовалъ ли самый принципъ „утилитаризма" именно этого постояннаго оцѣночнаго перемѣриванія, чтобы съ точностью устанавливать эту „наибольшую" пользу или счастье?.. Напрасно притязали и самые крайніе изъ тогдаш-

нихъ „реалистовъ“, что въ біологическомъ ученіи объ эволюціи окончательно снимаются всѣ оцѣночныя и „телеологическія“ категоріи, — въ дѣйствительности, дарвинизмъ весь насквозь оставался ученіемъ крипто-моралистическимъ, только „цѣль“ и „цѣнность“ прикрываются въ этой системѣ терминомъ „приспособленіе“... Потому и былъ такъ легокъ и быстръ переходъ къ откровенному морализму Семидесятыхъ годовъ, когда словъ „идеалъ“ стало самымъ употребительнымъ и заманчивымъ, когда говорили всего больше о „долгѣ“ и о „жертвахъ“. Это была только новая варіація на прежнюю тему... Этотъ паѳосъ моралистическаго или гедоническаго „законодательства“ психологически былъ пережиткомъ и рецидивомъ Просвѣщенія... И какъ странно, что такой запоздалый и отсталый анти-историческій нигилизмъ, эта историческая „нѣтовщина“, могъ стать популярнымъ въ Россіи въ эпоху расцвѣта историческихъ работъ и изслѣдованій, въ обстановкѣ большой исторіософской впечатлительности... Въ русской культурѣ именно съ 60-хъ годовъ начинается парадоксальный и очень болѣзненный разрывъ. Не разрывъ только, но именно парадоксъ... Въ исторіи русскаго творчества вторая половина XIX-го вѣка ознаменована была всего больше именно новымъ эстетическимъ подъемомъ и новымъ религіозно-философскимъ пробужденіемъ... Вѣдь это было время Достоевскаго и Льва Толстого, время Тютчева и Фета въ лирикѣ, время Сѣрова, Чайковскаго, Бородина, Римскаго, время Влад. Соловьева, время Леонтьева, Аполлона Григорьева, Ѳеодорова, и очень многихъ еще. Именно этими и такими именами обозначается и по нимъ провѣшивается творческая магистраль русской культуры. Но русское „самосознаніе“ не ровнялось и не слѣдовало за творчествомъ. И на новый подъемъ художественнаго генія было отвѣтомъ „разрушеніе эстетики“ (отъ Писарева до Льва Толстого), а религіозной тоскѣ и боли противопоставляли такъ часто самый плоскій и невѣжественный раціонализмъ... Это былъ снова разрывъ и распадъ: „интеллекта“ и „инстинкта“, разсудка и интуиціи... „Разсудокъ“ слѣпнетъ и ссыхается въ такомъ самозамыканіи, теряетъ и доступъ къ глубинамъ опыта, — оттого и резонируетъ, судитъ и обличаетъ, всего менѣе — познаетъ. Но именно передъ этимъ ослѣпшимъ разсудкомъ приходится „интуиціи“ оправдываться... Съ этимъ былъ связанъ и новый соціальный разрывъ: между творческимъ и творящимъ меньшинствомъ и тѣмъ коллективомъ, который принято называть „интеллигенціей“. Къ философіи и къ „метафизикѣ“ устанавливается пренебрежительное отношеніе, философовъ едва терпятъ. И хотя, въ дѣйствительности, все общество томилось именно философскимъ

безпокойствомъ, предписывалось удовлетворять его не въ творчествѣ, а въ „просвѣщеніи", т. е. въ диллетантизмѣ... Приходитъ разночинецъ. И начинается новая борьба, подлинная борьба за мысль и культуру. Уже не внѣшняя борьба только, какъ прежде, во времена политической реакціи, когда философію, какъ „мятежную науку", польза которой сомнительна, а опасность очевидна, исключали изъ университетскихъ программъ и преподаванія. Теперь борьба переносится вглубь, — приходится бороться не съ консерватизмомъ и не съ косностью застарѣлыхъ предразсудковъ, но съ мнимымъ „прогрессизмомъ", съ опрощенствомъ, съ общимъ сниженіемъ самого культурнаго уровня... „Философія во всей Европѣ потеряла кредитъ", — эту фразу популярнаго тогда Льюиса любили припоминать и повторять русскіе „радикалы" тѣхъ временъ. И это отрицаніе философіи, — вѣрнѣе сказать, отреченіе отъ философіи, — означало именно этотъ моралистическій подлогъ, подстановку или подмѣну критерія „истины" критеріемъ „пользы". Это была роковая болѣзь, — одичаніе умственной совѣсти... Такъ характерно для всей эпохи это утвержденіе Михайловскаго: „человѣческая личность шире истины"... Просто утрачивается потребность въ истинѣ, теряется познавательное смиреніе передъ дѣйствительностью и объективностью, — „человѣческая личность" себя освобождаетъ и отъ дѣйствительности, которой предписываетъ свои требованія или пожеланія, „пластичность" которой предполагаетъ и утверждаетъ. Всего менѣе настроеніе тѣхъ годовъ было „реалистическимъ", какъ бы много тогда о „реализмѣ" ни говорили, какъ бы много ни занимались тогда естественными науками. Въ теоріяхъ и ученіяхъ всей второй половины прошлаго вѣка чувствуется, напротивъ, крайняя напряженность отвлекающаго воображенія, прежде всего. Въ „шестидесятые годы" книжность и кабинетность были въ особенности разительны. И вѣдь именно въ редакціяхъ „толстыхъ журналовъ", а вовсе не въ лабораторіяхъ, и диллетантами, а не творцами, вырабатывалось тогда „культурно-общественное само-сознаніе"... Умъ привыкаетъ жить въ избранныхъ рамкахъ доктринъ, самъ обрекаетъ себя на одиночное заключеніе, — не умѣетъ, не любитъ, не хочетъ, и даже боится „просторовъ объективной дѣйствительности". Потому и декретируетъ невозможность и недопустимость безкорыстнаго познанія, невозможность и ненужность „чистаго искусства", объявляетъ истину только „удовлетвореніемъ познавательныхъ потребностей". Это былъ самый дурной доктринаризмъ. „Сердца пламенѣли новою вѣрой, но умы не работали, ибо на всѣ вопросы были уже готовые и безусловные отвѣты" (Влад. Соловьевъ)... Въ этомъ отноше-

ніи не было существеннаго различія между смѣнявшимися поколѣніями русской интеллигенціи, какъ бы ни расходились и ни разногласили они между собой въ другихъ отношеніяхъ. Русскій интеллигентъ всегда, по вѣрному наблюденію С. Л. Франка, „сторонится реальности, бѣжитъ отъ міра, живетъ внѣ подлинной, исторической, бытовой жизни, въ мірѣ призраковъ, мечтаній, благочестивой вѣры". Это есть худшій и самый мрачный „аскетизмъ", — любовь и воля къ бѣдности... Но это совсѣмъ не „нищета духовная", ибо въ этой бѣдности всего меньше смиренія. Это — бѣдность очень самодовольная, горделивая, притязательная и даже злобная... Рецидивъ „просвѣщенства" ничѣмъ творческимъ не сказался и въ русской культурѣ, — не могъ и сказаться, конечно. Но это была очень и очень опасная и болѣзнотворная прививка. „Право философскаго творчества было отвергнуто въ высшемъ судилищѣ общественнаго утилитаризма" (слова Бердяева)... И эта утилитарно-моралистическая травма оказалась въ русской душѣ особенно злокачественной и ползучей. Въ этомъ отношеніи очень показательна извѣстная полемика „Современника" противъ Юркевича и Лаврова. Впрочемъ, это не была полемика, но травля, — „смѣхъ и свистъ лучшія орудія убѣжденія"! Чернышевскаго тогда съ основаніемъ сравнивали съ Аскоченскимъ, — и это вѣрно психологически: и тотъ, и другой были озлобленными семинаристами, прежде всего. И оба не столько спорили, сколько сводили счеты, хотя и не личные. Но не столько старались опровергнуть противника, сколько его опозорить и навлечь на него непріятныя подозрѣнія. Для этого не нужно было и читать опровергаемыхъ произведеній, о чемъ радикалы прямо и свидѣтельствовали, въ чемъ и признавались... Чернышевскій именно „расправляется" со своими противниками, и не только съ ними. Ему очевидно, что Юркевичъ „порядочныхъ книгъ" не читалъ,—разумѣть надлежало: Фейербаха. Ссылки Юркевича на западныхъ авторовъ Чернышевскій съ пугающей развязностью отводитъ: Шопенгауэра онъ сравниваетъ съ Каролиной Павловой, Милля съ Писемскимъ, Прудонъ же просто начитался отсталыхъ и вредныхъ книгъ. Въ разсужденіе по существу Чернышевскій не входитъ... Писаревъ идетъ еще дальше и протестуетъ противъ разсужденія вообще. „Простой здравый смыслъ" лучше всякаго разсужденія, — и чего не можетъ понять сразу и безъ подготовки любой человѣкъ, то завѣдомо есть излишество и вздоръ. Въ статьяхъ Лаврова его возмущало, что авторъ зачѣмъ то опредѣляетъ и анализируетъ понятія, слѣдитъ за строгостью доказательствъ. Все это для Писарева только „гимнастическіе фокусы мысли". И онъ спрашиваетъ: „какая естественная жизненная потребность влечетъ къ

разрѣшенію вопроса, что такое я?... къ какимъ результатамъ въ области мысли, частной или гражданской жизни можетъ привести рѣшеніе этого вопроса?... искать разрѣшенія подобнаго вопроса все равно, что искать квадратуру круга"... Нужно было принимать нѣкій самоновѣйшій кодексъ именно безъ разсужденія... А. Григорьевъ очень удачно называлъ тогдашнихъ нигилистовъ „людьми новѣйшаго Пятокнижія", — то были обязательные Бюхнеръ и Молешоттъ, Фохтъ, рѣдко называли открыто Фейербаха, и толковали его скорѣе вкривь, какъ вульгарнаго матеріалиста. Влад. Соловьевъ остроумно говорилъ о смѣнѣ „катихизисовъ" и „обязательныхъ авторитетовъ", — „пока оставалась въ силѣ эта безусловность матеріалистической догмы, ни о какомъ умственномъ прогрессѣ не могло быть и рѣчи"... И въ области самого естествознанія тогдашнія настроенія были несомнѣннымъ шагомъ вспять, по сравненію, хотя бы, съ извѣстными „Письмами объ изученіи природы" Искандера. То правда, что въ экспериментальномъ отношеніи быстро и далеко ушли впередъ, но снова за этимъ внѣшнимъ опытомъ мысль не поспѣвала... Вотъ эта отсталость самосознанія и была первымъ итогомъ „нигилистическаго" сдвига... И не только общество раскололось, и творящее меньшинство потеряло сочувствіе среды Но раскололось и самое сознаніе, — творческіе порывы оттѣснялись подъ порогъ этой цензурой общественнаго утилитаризма, и вмѣсто того возводились торопливо доктринальныя прописи. Культура вообще оказывалась „неоправданной" въ глазахъ самихъ причастниковъ и даже строителей, — отсюда всѣ эти настроенія раскаянія и чувство неправеднаго обладанія. „Вся исторія нашего умственнаго развитія окрашена въ яркій морально-утилитарный цвѣтъ", справедливо говорилъ С. Л. Франкъ. „Русскій интеллигентъ не знаетъ никакихъ абсолютныхъ цѣнностей, никакихъ критеріевъ, никакой оріентировки въ жизни, кромѣ моральнаго разграниченія людей. поступковъ, состояній на хорошіе и дурныя, добрые и злые"... Именно отсюда и этотъ характерный русскій максимализмъ, — это преувеличенное чувство свободы и независимости, не обуздываемое и не ограничиваемое изнутри уже потеряннымъ инстинктомъ дѣйствительности. Именно отъ „релятивизма" рождается эта нетерпимость доктринеровъ, охраняющихъ свое произвольное рѣшеніе... И этотъ „нигилистическій морализмъ" легко сочетался съ піетическими навыками, унаслѣдованными отъ предыдущихъ эпохъ и поколѣній. Общимъ было здѣсь это равнодушіе къ культурѣ и дѣйствительности, это чрезмѣрное вхожденіе внутрь себя, преувеличенный интересъ къ „переживаніямъ", — весь этотъ безысходный психологизмъ...

Острый привкусъ психологизма чувствуется очень явно и въ самомъ русскомъ культурномъ творчествѣ, до самаго конца вѣка. „Метафизика“ казалась слишкомъ холодной и черствой. на ея мѣсто ставили „этику“ или мораль, — подмѣняли вопросъ о томъ, что есть, вопросомъ о томъ, чему быть должно. Въ этомъ уже былъ нѣкій утопическій привкусъ... Въ ту же сторону слишкомъ часто сдвигались и богословскіе интересы. Слишкомъ часто пробовали и самые „догматы“ растворить въ „морали“, переложить ихъ съ греческаго „метафизическаго“ языка на русскій этическій. И въ такомъ стремленіи встрѣчались „интеллигенты“ и „аскеты“, — аскетическій психологизмъ оказывался воспріимчивымъ въ двойному вліянію Канта и Ричля, со стоявшимъ позади его философскимъ вдохновителемъ Лотце. Правда, это относится уже къ позднѣйшему времени. Но это былъ отпрыскъ все тѣхъ же „Шестидесятыхъ“ годовъ... Преодолѣніе психологизма оказалось задачею очень трудной. Ибо, въ дѣйствительности, то былъ вопросъ о выпрямленіи умственной совѣсти...

10. Вся исторія русской интеллигенціи проходитъ въ прошломъ вѣкѣ подъ знакомъ религіознаго кризиса... Образъ Писарева въ этомъ отношеніи, быть можетъ, еще характернѣе другихъ. Это былъ человѣкъ до болѣзненности впечатлительный. Въ юности онъ перешелъ черезъ самый суровый аскетическій искусъ, чрезъ подлиный аскетическій надрывъ. Самымъ острымъ и подавляющимъ въ эти годы было для него впечатлѣніе отъ Гоголевской „Переписки“. И вставалъ уже этотъ типичный вопросъ: какъ же мнѣ жить свято.., Рѣшали его въ духѣ самаго крайняго максимализма, нужно всецѣло и нераздѣльно отдаваться и предаваться одному... Напрасныя слова и безполезные разговоры отдаются сразу же безвыходными угрызеніями совѣсти... На такой психологической почвѣ собирается юное „общество мыслящихъ людей“, этотъ характерный кружокъ Трескина, который сыгралъ такую рѣшающую роль во всемъ душевномъ развитіи Писарева... Собирался этотъ кружокъ „для благочестивыхъ разговоровъ и взаимной нравственной поддержки“, — это скорѣе напоминаетъ Александровскихъ мистиковъ и масоновъ, чѣмъ Московскіе кружки любомудровъ. Очень любопытно, что въ числѣ основныхъ задачъ было поставлено угашеніе половой страсти и влеченія во всемъ человѣчествѣ. Пусть лучше человѣчество вымретъ, и жизнь остановится, чѣмъ жить въ грѣхѣ. Впрочемъ, оставалась надежда, надежда на чудо. Вдругъ люди станутъ безсмертными, „въ награду за такое подвижничество человѣчества“, — „или будутъ рождаться какимъ нибудь чудеснымъ образомъ, помимо плотскаго грѣха“... Весь „ниги-

лизмъ“ Писарева былъ подготовленъ именно такимъ мечтательно-моралистическимъ перенапряженіемъ и надрывомъ. И совсѣмъ незадолго до своего вступленія въ „Современникъ“ Писаревъ предлагалъ свой переводъ „Мессіады“, пѣснь XI, въ духовный журналъ „Странникъ“ (напечатанъ не былъ)... Срывомъ религіознаго чувства былъ и кризисъ Добролюбова, такъ выдѣлявшагося въ молодые годы именно возбужденностью религіозныхъ переживаній. Это былъ кризисъ вѣры въ Провидѣніе, потрясенной и разрушенной внезапной и неожиданной смертью родителей. Эта „несправедливость“ убѣдила его, по его собственнымъ словамъ, „въ несуществованіи тѣхъ призраковъ, которые состроило себѣ восточное воображеніе“... Характеренъ религіозный кризисъ Лесевича, подъ впечатлѣніемъ Фейербаха, но скорѣе по „логикѣ сердца“, чѣмъ по логикѣ ума. Отъ страстной вѣры онъ перешелъ къ страстному безвѣрію и богоборчеству, черезъ „гордость“, — чтобы не признавать ничего высшаго надъ человѣкомъ. Это былъ тоже срывъ или надрывъ религіознаго чувства... Иначе протекалъ религіозный кризисъ Чернышевскаго. Это былъ кризисъ взглядовъ, даже не убѣжденій, и не вѣрованій. Не срывъ, скорѣе какое-то вывѣтриваніе разсудочныхъ воззрѣній, такое тягучее и вялое. Такими сѣрыми выглядятъ записи его дневниковъ, гдѣ онъ говоритъ о своихъ религіозныхъ колебаніяхъ. Онъ и не вѣруетъ, и не рѣшается не вѣрить. Промежуточной ступенью и у Чернышевскаго былъ религіозно сентиментальный гуманизмъ; въ этомъ отношеніи между французскимъ утопизмомъ и Фейербахомъ различіе не было столь рѣзко. Вѣдь и въ толкованіи Фейербаха образъ Христа оставался символомъ братской любви и человѣческаго благородства. „Главная мысль христіанства есть любовь“, въ этомъ было главное для Чернышевскаго, — во все другое у него не было потребности вѣрить. И онъ просто перешелъ къ другому „катихизису“, по Фейербаху. Въ 1848-мъ году Чернышевскій ждалъ новаго Мессію, ждалъ религіозно-соціальнаго обновленія міра. „И жаль, весьма жаль, мнѣ было бы разстаться съ Іисусомъ Христомъ, который такъ благъ, такъ милъ душѣ своею личностью, благой и любящей человѣчество, и такъ вливаетъ въ душу миръ, когда подумаю о Немъ“. Этотъ гуманитарный сентиментализмъ очень для Чернышевскаго вообще былъ характеренъ. И, по внушеніямъ совѣсти, онъ рѣшительно и рѣзко отвергалъ основной „догматъ“ дарвинизма, борьбу за существованіе, какъ ученіе безнравственное, въ отношеніи къ человѣку во всякомъ случаѣ. Чернышевскій придерживался теоріи Ламарка, въ которой органическое развитіе объясняется творческимъ приспособленіемъ. Въ этомъ вопросѣ Чернышевскій, Кропоткинъ и Михайловскій

неожиданно сходились съ Данилевскимъ... Религіозное отрицаніе не означаетъ равнодушія. Это скорѣе показатель сдавленнаго безпокойства. И совсѣмъ не такъ былъ внезапенъ уже въ началѣ Семидесятыхъ годовъ этотъ бурный взрывъ религіозно-утопическаго энтузіазма, этотъ исходъ или „хожденіе въ народъ", — „въ Ѳиваиду или, по меньшей мѣрѣ, въ монтанистическую Фригію" (уподобленіе Г. П. Федотова). „То была подлинная драма растущей и выпрямляющейся души, то были муки рожденія большихъ думъ и тревожныхъ запросовъ сердца", такъ разсказываетъ одинъ изъ участниковъ этого хиліастическаго похода. „Я видѣлъ не разъ, какъ молодежь, отправлявшаяся уже въ народъ, читала Евангеліе и горько рыдала надъ нимъ. Чего она искала въ Евангеліи?.. Какія струны ея души были такъ задѣты „благой вѣстью"?.. Крестъ и фригійская шапка!.. Но это было, было!.. У всѣхъ почти находимъ Евангеліе" (О. В. Аптекманъ). И самъ авторъ этихъ воспоминаній принялъ крещеніе уже во время своихъ „хожденій", — какъ самъ онъ говоритъ, „по любви ко Христу" (срв. его разсказъ о пребываніи въ с. Буригахъ, въ госпиталѣ кн. Дондуковой Корсаковой)... И какъ ни далека была и бывала тогдашняя религіозность отъ подлинной „Благой Вѣсти", искренность чувства и дѣйствительность религіозной потребности внѣ всякаго сомнѣнія. „Это взрывъ долго копившейся, сжатой подъ сильнымъ давленіемъ религіозной энергіи... Передъ нами безуміе религіознаго голода, не утоленнаго цѣлые вѣка", хорошо говоритъ объ этомъ Г. П. Федотовъ... И важно отмѣтить, то было исканіе именно религіи... Только „созданіемъ новой религіи" можно было закрѣпить этотъ припадочный энтузіазмъ и обратить его „въ постоянное и неискоренимое чувство"... Пора наивнаго матеріализма 60-хъ годовъ уже кончилась, и въ Семидесятыхъ уже возвращались въ исторію... Исторія переживалась тогда религіозно. „Съ разныхъ сторонъ мнѣ приходилось слышать такого рода сужденія: міръ утопаетъ во злѣ и неправдѣ; чтобы спасти его, недостаточна наука, безсильна философія, только религія — религія сердца — можетъ дать человѣчеству счастье" (Аптекманъ)... Это бывала часто религія очень странная, „религія братства", религіозное народничество, эта странная полу-вѣра Шатова, иногда и позитивная „религія человѣчества", и даже „спиритуализмъ" (т. е. спиритизмъ). И именно въ качествѣ нѣкоего катихизиса была написана „Азбука соціальныхъ наукъ" Флеровскаго-Берви (1871), одна изъ самыхъ характерныхъ и популярныхъ книгъ той эпохи. „Я стремился создать религію братства!"... И всегда былъ силенъ религіозный пылъ и жажда, хотя бы то и была одна только „душевность

безъ духовности“ (по удачному выраженію Богучарскаго). И это не была одна только безпредметная иллюзія и прелесть, и не одно только круженіе помысловъ или кипѣніе чувствъ. Жажда была во всякомъ случаѣ, подлинной и искренней, хотя бы и утолялась она чаще суррогатами и самовнушеніемъ, чѣмъ дѣйствительной пищей и питіемъ... Особо нужно упомянуть о тогдашнемъ влеченіи къ расколу въ радикальныхъ кругахъ (срв. въ частности пребываніе А. Михайлова у „спасовцевъ“ подъ Саратовымъ). Въ религіозныхъ движеніяхъ стараются открыть ихъ соціальную основу. Но не были ли, напротивъ, соціалистическія движенія направляемы религіознымъ инстинктомъ, только слѣпымъ?! „Черезъ 200 лѣтъ мученикамъ двуперстія откликаются мученики соціализма“ (Федотовъ)... Очень характерна проповѣдь А. К. Маликова (умеръ уже въ 1904 г.), основателя секты т. наз. „богочеловѣковъ“, проповѣдника „непротивленія“ до Толстого, — одно время онъ имѣлъ большое вліяніе на радикальную молодежь (срв. кружокъ т. наз. „чайковцевъ“), съумѣлъ многихъ увлечь съ собою въ Соединенные Штаты тамъ строить религіозную коммуну. Кажется, именно Маликовъ и самого Толстого впервые навелъ на мысль о не-противленіи. Но тамъ, гдѣ у Толстого мы находимъ скорѣе доводы отъ здраваго смысла, у Маликова звучалъ всегда голосъ смятеннаго сердца. То была проповѣдь какой-то гуманистической религіи, почти апоѳеозъ человѣка, — „всѣ мы богочеловѣки“. Это можно было протолковать и отъ Пьера Леру, и отъ Фейербаха. Но всего важнѣе въ этой проповѣди было непосредственно движеніе чувства, экзальтація взволнованной совѣсти. Коммуна въ Америкѣ не удалась, конечно. Самъ Маликовъ впослѣдствіи вернулся въ Церковь, и въ полнотѣ церковности нашелъ разрѣшеніе своихъ тревожныхъ исканій... То была апокалиптическая полоса въ исторіи русскаго чувства, эти „Семидесятые годы“. И съ основаніемъ сравнивали тогдашнее „хожденіе въ народъ“ съ крестовымъ походомъ (срв. у Степняка Кравчинскаго, въ его „Подпольной Россіи“). Психологически въ эти годы традиціи утопическаго соціализма вновь оживаютъ и обновляются. И въ этомъ тогдашнемъ увлеченіи идеаломъ фаланстера или коммуны не трудно распознать подсознательную и заблудившуюся жажду соборности... И даже — почти что монастырскій паѳосъ... Это былъ очень характерный симптомъ, показатель сердечной тревоги... Религіозный смыслъ и характеръ тогдашняго русскаго кризиса былъ раскрытъ и показанъ еще Достоевскимъ (1821—1881). Личный опытъ и художественное прозрѣніе интимно смыкаются въ его творчествѣ. Достоевскій сумѣлъ назвать тайну своей современности, распозналъ тогда еще не высказанную религіозную тоску. „Поразсказать только то, что мы всѣ,

русскіе, пережили въ послѣднія десять лѣтъ въ нашемъ духовномъ развитіи", такъ опредѣлялъ самъ Достоевскій заданіе задуманнаго имъ „огромнаго" романа „Атеизмъ". Достоевскій старался осмыслить весь тогдашній русскій опытъ. Онъ былъ взволнованъ всѣмъ происходившимъ вокругъ. Но это не было простое житейское любопытство. Достоевскій видѣлъ и созерцалъ, какъ въ сплетеніи житейскихъ мелочей и обыденныхъ событій свершается или рѣшается последняя судьба человѣка. Онъ изучалъ человѣческую личность не въ ея „эмпирическомъ характерѣ", не въ игрѣ видимыхъ причинъ и слѣдствій, но именно въ ея „умопостигаемыхъ", въ ея хтоническихъ глубинахъ, гдѣ смыкаются и размыкаются таинственные токи первобытія. Достоевскій изучаетъ человѣка въ его проблематикѣ, — иначе сказать, въ его свободѣ, которой дано рѣшать, избирать, отвергать и принимать, которой дано даже и сдаваться въ плѣнъ или продаваться въ рабство. Здѣсь важно подчеркнуть: вѣдь только черезъ „проблематику" и становится свобода „предметной"... Въ своихъ книгахъ Достоевскій разсказывалъ не только о себѣ, и не только свой душевный опытъ "объективировалъ" онъ въ своихъ творческихъ образахъ, въ своихъ „герояхъ". У него былъ не одинъ, но много героевъ. И каждый герой есть не только ликъ (или образъ), но еще и голосъ... Очень рано Достоевскому открылась таинственная антиномія человѣческой свободы. Весь смыслъ и радость жизни для человѣка именно въ его свободѣ, въ волевой свободѣ, въ этомъ „своеволіи" человѣка. Даже смиреніе и покорность возможны лишь чрезъ „своеволіе", черезъ само-отреченіе. И, однако, не оборачивается ли слишкомъ часто это „своеволіе" человѣка въ саморазрушеніе? Это — самая интимная тема у Достоевскаго. Онъ не только показываетъ трагическое столкновеніе и скрещиваніе свободъ или своеволій, когда свобода оказывается насиліемъ и тиранніей для другихъ. Онъ показываетъ и самое страшное, — саморазрушеніе свободы. Упорство въ своемъ само-опредѣленіи и само-утвержденіи отрываетъ человѣка отъ преданій и отъ среды, — и тѣмъ самымъ его обезсиливаетъ. Въ без-почвенности Достоевскій открываетъ духовную опасность. Въ одиночествѣ и обособленіи угрожаетъ разрывъ съ дѣйствительностью. „Скиталецъ" способенъ только мечтать, онъ не можетъ выйти изъ міра призраковъ, въ который роковымъ образомъ его своевольное воображеніе какъ то магически обращаетъ міръ живой. Мечтатель становится „подпольнымъ человѣкомъ", начинается жуткое разложеніе личности. Одинокая свобода оборачивается одержимостью, мечтатель въ плѣну у своей мечты... Достоевскій видитъ и изображаетъ этотъ мистическій распадъ

самодовлѣющаго дерзновенія, вырождающагося въ дерзость и даже въ мистическое озорство. Показываетъ, какъ пустая свобода ввергаетъ въ рабство, — страстямъ или идеямъ. И кто покушается на чужую свободу, тотъ и самъ погибаетъ. Въ этомъ тайна Раскольникова, „тайна Наполеона"... Но Достоевскій не только показываетъ въ образахъ эту діалектику идей-силъ, какъ послѣднюю и интимную тему современной русской жизни. Онъ становится толкователемъ судебъ того „случайнаго племени", какимъ была радикальная интеллигенція 60-хъ годовъ, эти тогдашніе „нигилисты". И Достоевскій хотѣлъ показать не столько внѣшній бытъ, сколько именно тайную судьбу этого „племени", свершавшуюся въ тогдашнихъ бореніяхъ и спорахъ... Одержимость мечтой еще опаснѣе, чѣмъ бытовая нелюдимость... И не были ли русскіе радикалы и нигилисты именно одержимы... Свобода праведна только чрезъ любовь, но и любовь возможна только въ свободѣ, — черезъ любовь къ свободѣ ближняго. Несвободная любовь вырождается неминуемо въ страсть, оборачивается насиліемъ для любимаго, и рокомъ для мнящаго любить... Въ этомъ ключъ Достоевскаго къ его синтезу... Съ пугающей прозорливостью Достоевскій изображалъ эту антиномическую діалектику несвободной любви. И вѣдь Великій Инквизиторъ есть, прежде всего, именно жертва любви, несвободной любви къ ближнему, не уважающей и не чтущей чужой свободы, свободы каждаго единаго изъ малыхъ сихъ. Такая любовь въ несвободѣ и чрезъ несвободу только выжигаетъ воспаленное сердце, и сожигаетъ мнимолюбимыхъ, — убиваетъ ихъ обманомъ и презрѣніемъ. И не въ этой ли антиноміи одинъ изъ фокусовъ трагедіи въ „Бѣсахъ"... Достоевскаго не удовлетворяло романтическое рѣшеніе антиноміи. Органическую цѣльность нельзя обрѣсти чрезъ возвратъ къ природѣ или къ землѣ, какъ бы ни былъ такой возвратъ привлекателенъ. Нельзя просто потому, что міръ вовлеченъ въ кризисъ,—органическая эпоха оборвалась. И вопросъ въ томъ, какъ выйти изъ разлагающагося и распадающагося быта. Достоевскій изображаетъ именно проблематику этого распада Его послѣднимъ синтезомъ было свидѣтельство о Церкви. Влад. Соловьевъ вѣрно опредѣлилъ основную мысль Достоевскаго — Церковь, какъ общественный идеалъ... Свобода вполнѣ осуществима только чрезъ любовь и братство, — въ этомъ тайна соборности, тайна Церкви, какъ братства и любви во Христѣ. Это и былъ внутренній откликъ на все тогдашнее гуманистическое исканіе братства, на тогдашнюю жажду братской любви. Его діагнозъ и выводъ тотъ, что только въ Церкви и во Христѣ люди становятся братьями во-истину, и только во Христѣ снимается опасность всякаго засилія, насилія и одер-

жимости, только въ Немъ перестаетъ человѣкъ быть опасенъ для ближняго своего. Только въ Церкви мечтательность угашается, и призраки разсѣеваются... Въ своемъ творчествѣ Достоевскій исходилъ изъ проблематики ранняго французскаго соціализма. Фурье и Жоржъ Зандъ больше другихъ открыли ему роковую проблематику соціальной жизни. И, прежде всего, — безплодіе и опасность свободы и равенства безъ братства. Это и была вѣдь основная теза всего „утопическаго" соціализма, которую люди тогдашняго „по-революціоннаго" поколѣнія полемически противопоставляли якобинству революціи, всякимъ „женевскимъ идеямъ" вообще. И это не былъ только соціальный діагнозъ, это былъ діагнозъ морально-метафизическій. Утопизмъ притязалъ быть именно „религіей", — правда, „религіей человѣчества", но все-же съ „евангельскимъ" идеаломъ. И въ періодъ своихъ соціал-утопическихъ увлеченій Достоевскій оставался и чувствовалъ себя христіаниномъ. Съ Бѣлинскимъ онъ такъ рѣзко порвалъ тогда всего больше, за то, что тотъ „ругалъ ему Христа". Какъ удачно говоритъ Комаровичъ, „христіанскій соціалистъ Достоевскій ушелъ отъ позитивиста Бѣлинскаго"... Но къ этому мечтательному и книжному опыту слишкомъ скоро прибавился жестокій и дѣйствительный опытъ Мертваго Дома... И въ „Мертвомъ Домѣ" Достоевскій узналъ не только о силѣ зла надъ человѣкомъ, въ опроверженіе гуманистическаго оптимизма. Важнѣе другое... „Въ каторжной жизни есть еще одна мука, чуть-ли не сильнѣйшая, чѣмъ всѣ другія. Это вынужденное общее сожительство"... Крайняя мука здѣсь въ томъ, что приходится насильно жить вмѣстѣ и сообща, — „во что бы то ни стало, согласиться другъ съ другомъ". *Ужасъ принудительнаго общенія съ людьми*, — вотъ первый личный выводъ Достоевскаго изъ опыта Мертваго Дома... Но не есть ли каторжная тюрьма только предѣльный случай планового общества? И не становится ли всякое слишкомъ организованное, хотя бы и по наилучшему штату, общежитіе именно каторгой? И не неизбѣжно ли въ такихъ условіяхъ развиваться „судорожному нетерпѣнію", или мечтаніямъ?.. „Это тоскливое, судорожное проявленіе личности, инстинктивная *тоска по самомъ себѣ*"... Отъ „Записокъ изъ мертваго Дома" къ „Запискамъ изъ подполья" переходъ былъ вполнѣ естественнымъ... Отъ соціалистической утопіи Достоевскій теперь отрекается. „Записки изъ подполья" написаны, повидимому, въ отвѣтъ на „Что дѣлать", — у Чернышевскаго Достоевскій увидѣлъ темную и пошлую изнанку соціальной утопіи, разгадалъ въ ней новое рабство. И все яснѣе ему становилось, что отъ рабства освободиться во имя формальной свободы нельзя.

Такая свобода пуста и безпредметна, потому и вырождается въ новое засиліе, или одержимость. Власть мечты, или одержимость идеей, — это одна изъ главныхъ темъ въ творчествѣ Достоевскаго... Одной симпатіи или жалости еще недостаточно для братства. И нельзя любить человѣка, просто какъ человѣка, — это означало бы полюбить человѣка въ его данной случайности, не въ его свободѣ. Но еще опаснѣе полюбить человѣка въ его идеальномъ образѣ, — здѣсь всегда кроется опасность „наклеветать" живому человѣку его мнимый идеалъ, удушить его мечтою, оковать выдуманной или надуманной идеей. Удушить и оковать себя мечтою можетъ и каждый самъ себя... Отъ гуманистической мечты о братствѣ Достоевскій переходитъ къ „органическимъ" теоріямъ общества, передумываетъ славянофильскія и романтическія темы (здѣсь несомнѣнно вліяніе Аполлона Григорьева). И не въ томъ главное, что Достоевскій исповѣдуетъ „почвенничество", какъ идеологію. Но именно въ его художественномъ творчествѣ эта тема о „почвѣ" и о „мечтѣ" становится основною. И вопросъ стоитъ для Достоевскаго не въ планѣ быта. Его тревожитъ безпочвенность на большой глубинѣ. Предъ нимъ стоитъ пугающій призракъ духовнаго отщепенца, — рокозой образъ скитальца, скорѣе даже чѣмъ странника. И снова, это — типическая тема романтической метафизики, столь встревоженной этимъ распадомъ органическихъ связей, этимъ отрывомъ и отпаденіемъ своевольной личности отъ среды, отъ традиціи, отъ Бога. И „почвенничество" есть именно возвратъ къ первоначальной цѣльности, идеалъ и заданіе цѣльной жизни. Для Достоевскаго, какъ и для другихъ многихъ, то былъ проектъ еще не распознанной соборности. Во всемъ бытіи есть нѣкій расколъ, въ человѣческомъ существованіи всего больше. Человѣкъ уединяется, — въ этомъ главная тревога Достоевскаго. И въ ней по новому звучатъ все еще соціалистическіе мотивы, — мечта открыть или создать „органическую" эпоху. Изъ подъ власти „отвлеченныхъ началъ" вернуть человѣка къ цѣльности, къ цѣльной жизни... Между Достоевскимъ и Влад. Соловьевымъ сродство гораздо глубже, чѣмъ то можно видѣть при сличеніи разрозненныхъ тезисовъ или взглядовъ. Но не слѣдуетъ преувеличивать ихъ взаимнаго вліянія. Ихъ близость — въ единствѣ личныхъ темъ... И очень скоро Достоевскій понялъ, что одной цѣльности переживаній еще очень и очень недостаточно. И нужно вернуться не столько къ цѣльности чувствъ, но именно къ вѣрѣ... Именно объ этомъ и написаны главные романы Достоевскаго... Достоевскій былъ слишкомъ чуткимъ тайнозрителемъ человѣческой души, чтобы остановиться на органическомъ оптимизмѣ. Ор-

ганическое братство, организованное, пусть изнутри, какимъ нибудь „хоровымъ началомъ“, врядъ ли многимъ будетъ отличаться отъ „муравейника“ ... То правда, что органическаго соблазна Достоевскій до конца такъ и не преодолѣлъ. Онъ остается утопистомъ, продолжаетъ вѣрить въ историческое разрѣшеніе жизненныхъ противорѣчій. Онъ надѣется и пророчитъ, что „государство“ обратится въ Церковь, — въ этомъ Достоевскій оставался мечтателемъ. Но эта мечта отставала отъ его новыхъ подлинныхъ прозрѣній и разногласила съ ними. „Гармоніи“ Достоевскій требовалъ. Но уже провидѣлъ иное. Исторія открывалась ему, какъ непрерывный Апокалипсисъ, и въ ней рѣшался вопросъ о Христѣ. Въ исторіи вновь строится Вавилонская башня... Достоевскій видѣлъ, какъ вновь Христосъ встрѣчается съ Аполлономъ, истина о Богочеловѣкѣ съ мечтой о человѣкобогѣ. Богъ съ діаволомъ борется, а поле битвы въ сердцахъ людей... Очень характерно, что именно исторія всего больше интересовала Достоевскаго уже съ молодыхъ лѣтъ, и всегда у него было предчувствіе какихъ то надвигающихся катастрофъ. Въ исторіи онъ всегда чувствовалъ именно эту человѣческую тревогу, встревоженность, и еще болѣе—тоску безвѣрія... Достоевскій мечталъ о „русскомъ соціализмѣ“, но видѣлъ „русскаго инока“. И этотъ инокъ не думалъ и не хотѣлъ строить „міровой гармоніи“, и вовсе не былъ историческимъ строителемъ. Ни святитель Тихонъ, ни старецъ Зосима, ни Макаръ Ивановичъ ... Такъ, мечта и видѣніе у Достоевскаго не совпадали. И послѣдняго синтеза онъ не далъ... Одно чувство оставалось у Достоевскаго всегда твердымъ и яснымъ: „Слово плоть бысть“... Истина открылась и въ этой жизни. Отсюда эта торжествующая Осанна... Достоевскій вѣровалъ отъ любви, не отъ страха. Въ этомъ онъ такъ не похожъ ни на Гоголя, ни на Конст. Леонтьева, одинаково стѣсненныхъ въ ихъ духовномъ опытѣ какимъ то нерасходящимся испугомъ, почти отчаяніемъ... Въ исторію русской философіи Достоевскій входитъ не потому, что онъ построилъ философскую систему, но потому, что онъ широко раздвинулъ и углубилъ самый метафизическій опытъ... И Достоевскій больше показываетъ, чѣмъ доказываетъ... Въ особенности важнымъ было то, что Достоевскій сводилъ все исканіе жизненной правды къ реальности Церкви. Въ его діалектикѣ живыхъ образовъ (скорѣе, чѣмъ только идей) реальность соборности становится въ особенности очевидной. И, конечно, съ исключительной силой показана вся глубина религіозной темы и проблематики во всей жизни человѣка... Это было въ особенности своевременно въ возбужденной обстановкѣ русскихъ Семидесятыхъ годовъ... Конст. Леонтьевъ (1831-1891) рѣзко обвинялъ Досто-

евскаго въ проповѣди новаго и „р о з о в а г о“ христіанства (по поводу его Пушкинской рѣчи). „Всѣ эти надежды на земную любовь и на миръ земной можно найти и въ пѣсняхъ Беранже, и еще больше у Ж. Зандъ и у многихъ другихъ. И не только имя Божіе, но даже и Х р и с т о в о и м я упоминалось на Западѣ по этому поводу не разъ“. Въ другомъ мѣстѣ Леонтьевъ называетъ квакеровъ и соціалистовъ, Кабе, Фурье и снова Ж. Зандъ... Влад. Соловьевъ врядъ ли удачно защищалъ память Достоевскаго отъ этихъ разоблаченій Леонтьева, перетолковывая „всеобщую гармонію“ изъ Пушкинской рѣчи въ духѣ катастофическаго апокалиптизма. И Леонтьеву не трудно было такую апологію просто отвести. Не таковъ былъ прямой смыслъ выраженій Достоевскаго, и врядъ ли кто понялъ его въ такомъ смыслѣ... Дѣйствительно, въ своемъ религіозномъ развитіи Достоевскій и с х о д и л ъ именно отъ тѣхъ впечатлѣній и именъ, о которыхъ говорилъ Леонтьевъ. И отъ этого „г у м а н и з м а“ онъ не отрекался и впослѣдствіи потому что, при всей двусмысленности и недостаточности, угадывалъ въ немъ возможность стать подлинно христіанскимъ, и стремился его о ц е р к о в и т ь. Достоевскій видѣлъ только н е д о р а з в и т о с т ь тамъ, гдѣ Леонтьевъ находилъ полную п р о т и в о п о л о ж н о с т ь... „Сочиненному“ христіанству Достоевскаго Леонтьевъ противопоставлялъ современный монастырскій и монашескій б ы т ъ или у к л а д ъ, особенно на Аѳонѣ. И настаивалъ, что въ Оптиной „правильнымъ православнымъ сочиненіемъ“ Братьевъ Карамазовыхъ не признаютъ, а старецъ Зосима современному монастырскому духу н е отвѣчаетъ. Въ свое время Розановъ по этому поводу очень вѣрно замѣтилъ. „Если это не отвѣчало типу русскаго монашества XVIII—XIX вѣковъ (слова Леонтьева), то, можетъ быть, и даже навѣрное, о т в ѣ ч а л о т и п у м о н а ш е с т в а IV—IX в ѣ к о в ъ“. Къ Златоусту Достоевскій, дѣйствительно, во всякомъ случаѣ ближе (и именно въ своихъ соціальныхъ мотивахъ), чѣмъ Леонтьевъ... Розановъ прибавляетъ: „В с я Россія прочла его „Братьевъ Карамазовыхъ“, и изображенію старца Зосимы п о в ѣ р и л а. „Русскій инокъ“ (терминъ Достоевскаго) появился, какъ родной и какъ обаятельный образъ, в ъ г л а з а х ъ в с е й Р о с с і и, даже невѣрующихъ ея частей“. Достоевскій во многихъ пробудилъ эту т я г у к ъ м о н а с т ы р ю. И, подъ его вліяніемъ, и въ самомъ типѣ современнаго монашества обозначился сдвигъ „въ сторону л ю б в и и о ж и д а н і я“... Сейчасъ мы знаемъ, что старецъ Зосима и не былъ писанъ съ натуры, и не отъ Оптинскихъ образовъ Достоевскій въ данномъ случаѣ исходилъ. Это былъ „идеальный“ или „идеализированный“ портретъ, писанный больше всего съ Тихона Задонскаго, и именно твореніями

Тихона вдохновлялся Достоевскій, составляя „поученія“ Зосимы „Прототипъ взятъ изъ нѣкоторыхъ поученій Тихона Задонскаго“, замѣчаетъ онъ самъ о главѣ: О Свящ. Писаніи въ жизни о. Зосимы (срв. также еще и „Душеполезныя бесѣды“ схимонаха старца Зосимы (Верховскаго), подвизавшагося въ Сибири около г. Кузнецка). Силою своей художественной прозорливости Достоевскій угадалъ и распозналъ эту серафическую струю въ русскомъ благочестіи, и намѣченную линію пророчески продолжилъ... Леонтьева ссылки Розанова нисколько бы не успокоили, но именно испугали бы еще разъ. Леонтьевъ весь былъ въ страхѣ. Онъ былъ странно увѣренъ, что отъ радости люди забываются и забываютъ о Богѣ. Потому и не любилъ онъ, чтобы кто радовался. Онъ точно не зналъ и не понималъ, что можно радоваться о Господѣ. Онъ не зналъ, что „любовь изгоняетъ страхъ“, — нѣтъ, онъ и не хотѣлъ, чтобы любовь изгнала страхъ... Совсѣмъ невѣрно считать Конст. Леонтьева представителемъ и выразителемъ подлиннаго и основного преданія Православной Церкви, даже хотя бы только одной восточной аскетики. Леонтьевъ только драпировался въ аскетику. Какъ удачно опредѣлилъ снова Розановъ: „ревущая встрѣча эллинскаго эстетизма съ монашескими словами о строгомъ загробномъ идеалѣ“. Аскетика, то были для Леонтьева именно заговорныя слова, которыми онъ заговаривалъ свой испугъ. И въ эстетизмѣ Леонтьева чувствуются скорѣе западные, латинскіе мотивы (его удачно сравниваютъ съ Леономъ Блуа). Для Леонтьева очень характерно, что съ Теократіей“ Влад. Соловьева онъ готовъ былъ и хотѣлъ бы согласиться, очень хотѣлъ бы себя открыто объявить его ученикомъ, и къ католичеству его влекло; но извѣстный рефератъ Соловьева „объ упадкѣ средневѣковаго міровоззрѣнія“ привелъ Леонтьева въ подлинное неистовство, какъ соглашательство съ „демократическимъ прогрессомъ“... У Леонтьева была религіозная тема жизни, но вовсе не было религіознаго міровоззрѣнія. Онъ и не хотѣлъ его имѣть. Леонтьевъ тревожился только о томъ, чтобы его языческій натурализмъ не былъ ему вмѣненъ или поставленъ въ вину и въ грѣхъ. Страннымъ образомъ, у этого притязаемаго „византійца“ была совсѣмъ протестантская проблематика спасенія, почти безъ остатка вмѣщавшаяся въ идею вмѣненія или, скорѣе, невмѣненія. Какъ уйти отъ кары или возмездія за грѣхъ?.. Леонтьевъ не вѣрилъ въ преображеніе міра, и вѣрить не хотѣлъ. Онъ именно любовался этимъ не-преображеннымъ міромъ, этимъ разгуломъ первородныхъ страстей и стихій, и не хотѣлъ разставаться съ этой двусмысленной, языческой и нечистой, красотою. Но отъ замысла религіознаго искусства онъ въ испугѣ отшатывался. Бога надо

чгить тамъ, вверху... Слава въ вышнихъ Богу, и на земли миръ... „Въ упоръ противъ этой виѳлеемской пѣсни Леонтьевъ, уже монахъ, отвѣчаетъ: не надо мира“ (это опять изъ наблюденій Розанова)... Въ сужденіи о мірѣ у Леонтьева только одинъ критерій, эстетическій. И для него это совпадаетъ съ измѣреніемъ силы жизни. Онъ ищетъ въ жизни силы, пестроты, блеска, всякаго „многообразія въ единствѣ“. И во имя этого великолѣпія такъ часто протестуетъ противъ добра и еще больше противъ морали. „Христіанство не отрицаетъ обманчиваго и коварнаго изящества зла; оно лишь учитъ насъ бороться противъ него и посылаетъ на помощь ангела молитвы и отреченія“. Это такъ характерно для Леонтьева. Онъ отказывается отъ зла,— того требуетъ Церковь. Но онъ отказывается также осудить зло, — и даже старается внушить, что отказываться, не осуждая, только труднѣе, а потому и похвальнѣе. „Вопреки сухости сердца и равнодушію ума принудительная молитва выше, чѣмъ молитва легкая, радостная, умиленная, горячая“... Всего характернѣе тѣ „безумные“ (въ его собственной оцѣнкѣ) афоризмы, которые онъ однажды сформулировалъ въ письмѣ къ Розанову (уже совсѣмъ незадолго до своей смерти). Онъ открыто признаетъ и показываетъ расхожденіе обоихъ своихъ мѣрилъ, эстетическаго и христіанскаго... Сила жизни внѣшне свидѣтельствуется „видимымъ разнообразіемъ и ощущаемой интенсивностью“. И вотъ, „болѣе или менѣе удачная повсемѣстная проповѣдь хрістіанства должна неизбѣжно и значительно уменьшить это разнообразіе“. Въ этомъ отношеніи христіанство ведетъ, дѣйствительно, туда же, что и европейскій „прогрессъ“. Міръ потускнѣетъ и поблекнетъ, если весь обратится въ христіанство. „И христіанская проповѣдь, и прогрессъ европейскій совокупными усиліями стремятся убить эстетику жизни на землѣ, т. е. самую жизнь“... Еще по поводу Пушкинской рѣчи Достоевскаго Леонтьевъ восклицалъ съ раздраженіемъ: „Окончательное слово!.. Окончательное слово можетъ быть только одно. Конецъ всему на землѣ. Прекращеніе исторіи и жизни“... Это значитъ не столько то, что исторія кончится и будетъ судъ... Нѣтъ, самое христіанство останавливаетъ, какъ то парализуетъ исторію, отнимаетъ у людей силы и увлеченіе... Изъ этой коллизіи своихъ двухъ мѣрилъ Леонтьевъ знаетъ только одинъ выходъ: подчиняться... „Что же дѣлать?.. Христіанству мы должны помогать, даже и въ ущербъ любимой нами эстетикѣ, изъ трансцендентнаго эгоизма, по страху загробнаго суда“... Какая ядовитая смѣсь отъ Ницше и отъ Кальвина сразу! и возможна она только въ изволенной двусмысленности, въ сумеркахъ умственной со-

вѣсти... Соловьевъ въ свое время вѣрно отмѣтилъ. „Надежды и мечтанія Леонтьева не вытекали изъ христіанства, которое онъ, однако исповѣдовалъ какъ, универсальиую истину. Ему оставалась неясною универсальная природа этой истины и невозможность принимать ее наполовину“. Въ этомъ отношеніи то была прямая противоположность самому Соловьеву, съ его инстинктомъ послѣдовательности... У Леонтьева всего непріятнѣе именно этотъ постоянный привкусъ двусмысленности. У него точно не было врожденнаго моральнаго инстинкта, его какъ то не тревожилъ никогда категорическій императивъ „нравственнаго закона“. Но у него не было и подлинной познавательной тоски. Объ истинѣ онъ тоже тревожился немного. Христіанство не было для него свѣтомъ разума,—объ этомъ онъ никогда не говорилъ, да и о догматахъ вообще онъ упоминалъ какъ то слишкомъ рѣдко. Не часто говорилъ онъ и о самомъ Христѣ... Нѣтъ, не истины искалъ онъ въ христіанствѣ и въ вѣрѣ, но только спасенія... И именно спасенія отъ ада и погибели, тамъ и здѣсь, — нѣтъ, не новой жизни... Въ его воспріятіи христіанство почти что совпадаетъ съ философскимъ пессимизмомъ, съ философіей Гартмана, — „что на землѣ все невѣрно и неважно, все недолговѣчно, а дѣйствительность и вѣковѣчность настанутъ послѣ гибели земли и всего живущаго на ней“... Все кончится, все оборвется... Христіанство для Леонтьева есть только религія конца... Пророчество о концѣ, не тема для жизни, — нѣтъ въ христіанствѣ „благой вѣсти“ объ исторіи и для исторіи... Въ исторіи Леонтьевъ не видѣлъ религіознаго смысла, въ исторіи онъ оставался эстетомъ и біологомъ, и тѣмъ вполнѣ удовлетворялся... У Леонтьева встрѣчаемъ неожиданный гиперъ-эсхатологизмъ, столь характерный для Реформаціи. Леонтьевъ неожиданно сближается съ Карломъ Бартомъ, при всѣхъ своихъ языческихъ или „ницшеанскихъ“ склонностяхъ и предпосылкахъ. Всего дальше онъ именно отъ святоотеческой традиціи... Для Леонтьева христіанство было только якоремъ личнаго спасенія, онъ самъ старался сжать всю свою религіозную психологію въ рамки „трансцендентнаго эгоизма“. Потому у него не могло и быть яснаго понятія о Церкви, для того онъ былъ слишкомъ индивидуалистомъ... Леонтьевъ былъ однимъ изъ возвращающихся... Какимъ тягостнымъ и труднымъ былъ для него этотъ возвратъ, безрадостный, испуганный, скорѣе съ закрытыми глазами, „вопреки цѣлой бурѣ внутреннихъ протестовъ“, какъ самъ онъ говоритъ. Онъ увѣровалъ, и вѣровалъ, съ надрывомъ, съ разочарованіемъ и грустью, и вѣра не стала для него источникомъ вдохновенія, оставалась только средствомъ самобичеванія и самопонужде-

нія... Леонтьевъ былъ разочарованнымъ романтикомъ больше, чѣмъ вѣрующимъ. И такъ характеренъ его образъ для тогдашней эпохи религіознаго кризиса, религіознаго разложенія романтизма. Леонтьева нужно сравнивать не со старшими славянофилами, но скорѣе съ такими же нераскаянными романтиками, какъ Герценъ или Аполлонъ Григорьевъ. У нихъ одинаковое чувство жизни... Это было очарованіе мощи и просторовъ, эстетическая религія космоса, почитаніе „творящей природы“ (natura naturans). Это было воспріятіе міра даже и не подъ знакомъ красоты, но подъ знакомъ художественнаго наслажденія. И въ романтической эстетикѣ вообще очень силенъ этотъ привкусъ гедонизма... О Герценѣ самъ Леонтьевъ не разъ вспоминаетъ, ихъ роднитъ въ особенности эта эстетическая критика современнаго Запада, мелѣющаго и линяющаго... Но съ Григорьевымъ общаго еще больше... Именно отъ Григорьева идетъ въ русскомъ міровоззрѣніи это эстетическое перетолкованіе православія, которое уже у Леонтьева такъ остро и еще больше обостряется у нео-романтиковъ подъ конецъ вѣка и позже. Въ такомъ воспріятіи бытъ и обрядъ оказываются важнѣе и характернѣе, чѣмъ догма и ученіе вѣры. И при этомъ вѣдь можно сказать съ убѣжденіемъ, что „жизнь“ шире и глубже всякаго „ученія“... Григорьевъ былъ человѣкъ путанный и безпорядочный, неудачникъ и несчастливецъ. Но ему дано было „счастье или несчастье рождать изъ себя собственныя, а не чужія мысли“... Григорьевъ (1822—1864) былъ сверстникомъ младшихъ славянофиловъ. И, подобно Аксакову и Юрію Самарину, въ годы студентства онъ былъ восторженнымъ гегелистомъ (подъ вліяніемъ новыхъ профессоровъ юридическаго факультета: Рѣдкина, Крюкова и др.). Только позже онъ поворачивается къ Шеллингу и предается „умственнымъ сатурналіямъ“ этого философскаго романтизма. Къ философскимъ впечатлѣніямъ присоединялись литературныя: Байронъ, и особенно — „вихри юной французской словесности“, Гюго прежде другихъ. Слабѣе было вліяніе нѣмецкой литературы, отчасти Шиллеръ, и совсѣмъ слабо Гете... Нѣмецкій идеализмъ Григорьевъ переживалъ съ какимъ то полу-религіознымъ подъемомъ и надрывомъ сразу, — „скакалъ по оврагамъ и безднамъ“. Фетъ, который съ нимъ тогда жилъ вмѣстѣ и учился, свидѣтельствуетъ въ своихъ воспоминаніяхъ, что „въ этотъ періодъ времени Григорьевъ отъ самаго отчаяннаго атеизма однимъ скачкомъ переходилъ въ крайній аскетизмъ“. Одно время онъ принадлежалъ къ какой то масонской ложѣ, читалъ мистическія книги, Лабзина между прочимъ, и въ его молодыхъ стихахъ ясно слышатся отзвуки масонскихъ пѣ-

сенъ и гимновъ (срв. его „Гимны“ — „слова о великой радости“, по выраженію Ал. Блока)... Но подлинной вѣры у Григорьева не было... Онъ самъ признавался, — „подъ православіемъ разумѣлъ я просто извѣстное стихійно-историческое начало, которому суждено еще жить и дать новыя формы жизни, искусства“... Именно эстетически Григорьевъ воспринимаетъ извѣстнаго инока Парѳенія, и въ его книгѣ Григорьева привлекаетъ свѣжесть образовъ, яркость впечатлѣній, художественная выдержанность и законченность, „торжество души“... Григорьевъ очень цѣнилъ старшихъ славянофиловъ, Хомякова и Кирѣевскаго, какъ носителей „органическаго“ начала. Очень ему понравилась книга архим. Ѳеодора (Бухарева) „О Православіи“. Но всюду его привлекаетъ сила жизни, которую онъ ощущаетъ у писателей, а не ихъ убѣжденія... Въ 50-хъ годахъ Григорьевъ примыкалъ къ т. наз. „молодой редакціи Москвитянина“. Изъ другихъ членовъ кружка нужно назвать Островскаго, Писемскаго, Тертія Филиппова. Съ Филипповымъ позже Леонтьевъ былъ близокъ. Бывалъ здѣсь и Зедергольмъ, впослѣдствіи оптинскій постриженникъ, іеромонахъ о. Климентъ, аскетическій другъ и собесѣдникъ Леонтьева. Для всѣхъ было характерно это сочетаніе изощренной романтической эстетики съ самымъ реалистическимъ чувствомъ живого быта, съ увлеченіемъ русской пѣснью. Съ этимъ связано открытіе міра русскаго купечества для русской литературы. У Филиппова именно отсюда и съ тѣхъ поръ вниманіе и интересъ къ русскому старообрядчеству. Мѣняется самое понятіе „народа“. Иначе поворачивается и вопросъ о бытѣ, становится болѣе историчнымъ и образнымъ, менѣе поддается пасторальному опрощенію. „Городъ“ вѣдь есть болѣе историчная категорія, чѣмъ „село“ (почти что синонимъ для „природы“)... Григорьевъ на примѣрѣ Москвы прочувствовалъ эту историчность. „Мнѣ старый соборъ нуженъ, старые образа въ окладахъ, съ сумрачными ликами, слѣды исторіи нужны, нравы нужны, хоть, пожалуй, и жестокіе, да типическіе“... Свое міровоззрѣніе Григорьевъ называлъ органическимъ, и связывалъ его съ Шеллингомъ прежде всего. У него — „громадная руда органическихъ теорій“... Основнымъ у Григорьева было именно это чувство творческой неисчерпаемости и непрерывности жизни, — „чувство органической связи между явленіями жизни, чувство цѣльности и единства жизни“... Жизнь шире логики. Скорѣе поэма, чѣмъ система (такъ Гаймъ въ своей извѣстной книгѣ о „романтической школѣ“ поясняетъ различіе романтизма и гегелизма)... Григорьевъ противопоставляетъ „историческое чувство“ и „историческое воззрѣніе“. Иначе сказать, интуицію и понятіе, живое художественное воспріятіе и —„деспотизмъ теоріи“...

Отчасти это напоминаетъ критику Ивана Кирѣевскаго, еще больше Герцена. Кстати, „лѣвой“ гегельянской Григорьевъ сочувствовалъ больше, чѣмъ правой, — и всего острѣе у него всегда эстетическій доводъ... Шеллингизмъ былъ для Григорьева философіей міровой красоты, — и оправданіемъ многообразія, богатства и цвѣтенія жизни... „Высшее значеніе формулы Шеллинга заключается въ томъ, что всему: и народамъ, и лицамъ, возвращается ихъ цѣльное самоотвѣтственное значеніе, что разбитъ кумиръ, которому приносились требы идольскія, кумиръ отвлеченнаго духа человѣчества и его развитія“... По мотивамъ эстетическимъ Григорьевъ отстаиваетъ теорію постоянства или, вѣрнѣе, несводимости типовъ или формъ противъ метафизическаго трансформизма съ его неизбѣжнымъ ученіемъ о „переходныхъ формахъ“... Жизнь міра развертывается въ смѣнѣ и совокупности „типическихъ цикловъ“, и каждый имѣетъ свой ликъ, свою форму, свой образъ. Каждая эпоха есть своего рода „организмъ“, цѣлое во времени, какъ каждый народъ есть цѣлое или организмъ въ пространствѣ... „Каждый таковой организмъ, такъ или иначе сложившійся, такъ или иначе видоизмѣнившій первоначальное преданіе въ своихъ преданіяхъ и вѣрованіяхъ, вноситъ свой органическій принципъ въ міровую жизнь... Каждый таковой организмъ самъ въ себѣ замкнутъ, самъ по себѣ необходимъ, самъ по себѣ имѣетъ полномочіе жить по законамъ, ему свойственнымъ, а не обязанъ служить переходною формою для другого... Единство же между этими организмами, единство не измѣненное, никакому развитію не подлежащее, отъ начала одинаковое, есть правда души человѣческой“... Такъ изъ предпосылокъ „органическаго“ міровоззрѣнія выводится теорія культурно-историческихъ типовъ, — въ тѣ-же годы ее формулируетъ Герценъ (см. его „Концы и начала“), и мотивируетъ тоже эстетически. Впослѣдствіи ее досказываетъ Н. Я. Данилевскій въ своей извѣстной книгѣ... Неповторимое и своеобразное прежде всего привлекаетъ Григорьева. И вотъ, Западъ становится однообразенъ. „Западъ дошелъ до отвлеченнаго лица, — человѣчества. Востокъ вѣруетъ только въ душу живу“... Западъ застываетъ, Востокъ еще расплавленъ... Сходство съ Леонтьевымъ сразу замѣтно. И здѣсь — тожество опыта и интуиціи, единство романтическаго типа... Въ философіи Леонтьевъ и не пошелъ дальше Григорьева, такъ и не вышелъ изъ тѣсныхъ границъ романтическаго натурализма. Въ исторіи для него рѣшающимъ всегда оставался критерій эстетическій, критерій своеобразія и мощи... И его теорія „спасенія“ остается внѣшней и неорганической пристройкой къ этой не преображенной, языческо философіи... То былъ именно тупикъ романтизма...

Разногласіе Леонтьева съ Достоевскимъ не было ихъ личнымъ споромъ и столкновеніемъ. Здѣсь всталъ типическій и основной вопросъ, которымъ тогда и тревожилась русская совѣсть. Это былъ вопросъ о религіозномъ дѣйствіи. Именно этотъ вопросъ все время чувствуется у самого Достоевскаго, какъ и у Соловьева, еще больше у Ѳедорова. Это все тотъ же вопросъ: какъ мнѣ жить свято... И на него Леонтьевъ съ надрывомъ и раздраженіемъ отвѣчалъ: помни о смерти... Для жизни онъ оставлялъ хищную мудрость здѣшняго міра... Всю остроту такого рѣшенія почувствовало только уже слѣдующее поколѣніе, къ концу вѣка...

11. Отрицаніе и возвратъ, — это двѣ стороны одного и того же безпокойнаго религіознаго процесса, въ который русское сознаніе и сердце были вовлечены съ середины прошлаго вѣка. Во всякомъ случаѣ, то было время безпокойства... На такомъ историческомъ фонѣ и становится понятенъ весь смыслъ философской проповѣди Влад. Соловьева (1853—1900), начинавшаго именно въ Семидесятые годы. Хиліазмъ молодого Соловьева, весь этотъ его апокалиптическій оптимизмъ и нетерпѣніе, уже не кажется такимъ неожиданнымъ и исключительнымъ. Это была все та же „вѣра въ прогрессъ", хотя и въ особомъ толкованіи. Л. М. Лопатинъ вѣрно говорилъ объ этомъ. „У него была непоколебимая вѣра въ близкое завершеніе историческаго процесса. Въ этомъ онъ сходился съ своими современниками: вѣра въ исторію, въ прогрессъ, въ скорое и окончательное торжество надъ жизнью всѣхъ культурныхъ идеаловъ и водвореніе среди людей земного рая, представляла своего рода религію русскихъ интеллигентныхъ слоевъ второй половины прошлаго вѣка. Въ годы юности, въ эпоху увлеченія матеріализмомъ, эта вѣра у Соловьева не имѣла ничего мистическаго: онъ просто былъ очень послѣдовательнымъ и убѣжденнымъ соціалистомъ. Но потомъ, съ общей перемѣной міросозерцанія, она пріобрѣтаетъ все болѣе мистическій характеръ и сливается съ преобразованною вѣрою во второе пришествіе". Нужно только прибавить, что это „потомъ" падаетъ тоже на самые ранніе годы, „на зарѣ туманной юности"... Вмѣстѣ со своими сверстниками Соловьевъ въ свое время читалъ Флеровскаго (о томъ вспоминаетъ Карѣевъ), и въ его юношескихъ письмахъ можно найти прямые намеки въ духѣ религіознаго народничества. „Скоро покажетъ мужикъ свою настоящую силу къ большому конфузу тѣхъ, кто не видитъ въ немъ ничего, кромѣ пьянства и грубаго суевѣрія. Приближаются славныя и тяжелыя времена и хорошо тому, кто можетъ ждать ихъ съ надеждой, а не со страхомъ" (писано въ 1873 г.). И въ этой связи Соловьевъ

отмѣчаетъ сектантское движеніе въ народѣ (срв. о возвращеніи и о сближеніи съ народомъ и въ его рѣчахъ въ мартѣ 1881-го года)... Въ годы своей первой заграничной поѣздки Соловьевъ очень интересуется новѣйшими религіозно-коммунистическими опытами въ Америкѣ, въ частности братствомъ т. наз. „перфекціонистовъ“ въ Онеидѣ, читаетъ только что тогда вышедшую книгу Нордгофа объ этихъ общинахъ (срв. воспоминанія Янжула). Этотъ интересъ не остывалъ вполнѣ у Соловьева и позже... И въ первомъ изъ своихъ „Чтеній о Богочеловѣчествѣ“ Соловьевъ говорилъ, прежде всего, именно о „правдѣ соціализма“... Весь творческій путь Соловьева можетъ быть понятъ и объясненъ именно изъ этого исканія соціальной правды... „Соціализмъ является, какъ сила исторически оправданная“, — хотя бы то была только правда вопроса или потребности. Осуществить свой замыселъ или идеалъ соціализмъ не можетъ и не сможетъ, пока останется движеніемъ мірскимъ и только человѣческимъ. „Соціализмъ своимъ требованіемъ общественной правды и невозможностью осуществить ее на конечныхъ природныхъ основаніяхъ логически приводитъ къ признанію необходимости безусловнаго начала въ жизни, т. е. къ признанію религіи“. Кромѣ того, Фурье въ пониманіи Соловьева принадлежитъ та великая заслуга, что онъ „провозгласилъ возстановленіе правъ матеріи“, противъ односторонности спиритуализма и идеализма. Эта rehabilitation de la chair, въ толкованіи Соловьева, была на пользу христіанской истинѣ. „Христіанство признаетъ безусловное и вѣчное значеніе за человѣкомъ не какъ за духовнымъ существомъ только, но и какъ за существомъ матеріальнымъ, — христіанство утверждаетъ воскресеніе и вѣчную жизнь тѣлъ... Христіанство обѣщаетъ не только новое небо, но и новую землю“... И въ религіозномъ синтезѣ этотъ замыселъ и „правда“ соціализма исполняется... Свою философскую дѣятельность или проповѣдь Соловьевъ началъ въ томъ убѣжденіи, „что философія въ смыслѣ отвлеченнаго, исключительно теоретическаго познанія окончила свое развитіе и перешла безвозвратно въ міръ прошлаго“. Новая философія должна быть обращена къ жизни, должна переходить къ дѣйствію. „Именно теперь, въ XIX вѣкѣ, наступила пора для философіи выйти изъ теоретической отвлеченности, школьной замкнутости, и заявить свои верховныя права въ дѣлѣ жизни“... Недостаточность „отвлеченнаго“ теоретическаго познанія опредѣляется для Соловьева, прежде всего, именно не совершенствомъ окружающаго міра. Въ эмпирическомъ опытѣ нѣтъ и не дано той истинной дѣйствительности, въ познаніи которой и состоитъ дѣйствительная истина. Эту истинную дѣйствительность еще нужно сперва и наново создать. „Ко-

нечно, истина вѣчно есть въ Богѣ, но поскольку въ насъ нѣтъ Бога, мы и живемъ не въ истинѣ: не только наше познаніе ложно, ложно само наше бытіе, сама наша дѣйствительность. Итакъ, для истинной организаціи знанія необходима организація дѣйствительности. А это уже есть задача не познанія, какъ мысли воспринимающей, а мысли созидающей или творчества" ... Философію въ глазахъ Соловьева „оправдывали" именно ея „историческія дѣла", — „она освобождала человѣческую личность отъ насилія внѣшности и давала ей внутреннее содержаніе". Соловьевъ рѣшалъ, прежде всего, вопросъ о путяхъ праведной жизни, — потому и призывалъ заниматься философіей, „какъ дѣломъ хорошимъ, дѣломъ великимъ и для всего міра полезнымъ". И слушали Соловьева не столько какъ мыслителя, но именно какъ „учителя", проповѣдника, даже пророка. Стеченіе слушателей на его лекціяхъ въ Петербургскомъ университетѣ удивляло и огорчало ревнителей „положительнаго" знанія. „Въ шестидесятыхъ годахъ такую толпу могла бы собрать только лекція по физіологіи, а въ семидесятыхъ — по политической экономіи, а вотъ въ началѣ восьмидесятыхъ почти вся университетская молодежь спѣшитъ послушать лекцію о христіанствѣ" (отзывъ современника)... Въ общественномъ радикализмѣ своего времени Соловьевъ угадывалъ исканіе преображеннаго міра... И во всемъ секулярномъ прогрессѣ Новаго времени видѣлъ точно тайное вѣяніе Духа Христова. „Нельзя же отрицать того факта, что соціальный прогрессъ послѣднихъ вѣковъ совершался въ духѣ человѣколюбія и справедливости, т. е. въ духѣ Христовѣ"... Въ новомъ европейскомъ развитіи Соловьевъ находилъ предвареніе и даже предвосхищеніе христіанской правды. „Если Духъ Христовъ можетъ дѣйствовать черезъ невѣрующаго священнослужителя въ церковномъ таинствѣ, почему же онъ не можетъ дѣйствовать въ исторіи черезъ невѣрующаго дѣятеля"... Но это смутное и слѣпое исканіе правды нужно теперь ввести въ „разумъ истины", — нужно его открыто привести или вернуть ко Христу. Церковь должна распознать въ мірѣ это тайное вѣяніе взыскуемой правды, „возвести его на высшую ступень разумнаго сознанія", закрѣпить его въ высшемъ и преображающемъ синтезѣ... Въ восприятіи Соловьева христіанство есть тема творимой исторіи. Вполнѣ реально христіанство только, какъ „всемірно-историческое начало". Соловьевъ твердо вѣрилъ, что только въ историческомъ дѣйствіи Церковь достигаетъ своего исполненія и полноты. И, обратно, только въ Церкви, т. е. въ истинѣ Богочеловѣчества, историческое творчество или дѣланіе впервые получаетъ дѣйствительное оправданіе и опору. „Истинное христіанство не

можетъ быть только домашнимъ, какъ и только храмовымъ, — оно должно быть вселенскимъ, оно должно распространиться на все человѣчество н на всѣ дѣла человѣческія"... Церковь, въ пониманіи Соловьева, есть историческій дѣятель, имѣетъ творческое заданіе и призваніе въ исторіи, и есть единственный подлинный общественный идеалъ „Сущность истиннаго христіанства есть перерожденіе человѣчества и міра въ духѣ Христовомъ, превращеніе мірского царства въ Царство Божіе, которое не отъ міра сего". То была крѣпкая и неизмѣнная вѣра Соловьева, стержень всей его системы... Начиналъ Соловьевъ съ типичной романтической критики существующаго. Весь міръ онъ видѣлъ въ кризисѣ, въ критической фазѣ, т. е. въ рас-падѣ и въ раз-ладѣ, во власти „отвлеченныхъ началъ". Все въ мірѣ разомкнуто и разобщено. И самая религія въ современномъ мірѣ скорѣе въ упадкѣ, — „въ дѣйствительности является не тѣмъ, чѣмъ она должна быть". Потому все и погрузилось въ разладъ, что религія перестала быть „началомъ" жизни. „Современная религія есть вещь очень жалкая, — собственно говоря, религіи, какъ господствующаго начала, какъ центра тяготѣнія, нѣтъ совсѣмъ, а есть вмѣсто этого такъ-называемая религіозность, какъ личное настроеніе, личный вкусъ". И вотъ, теперь предстоитъ и надлежитъ воз-становить эти распавшіеся планы жизни, воз-становить ихъ во взаимной связи и въ органической цѣлости... Философія и должна подготовить или обосновать этотъ великій синтезъ, это „все-единство", это великое и новое возстановленіе... „Когда же христіанство станетъ дѣйствительнымъ убѣжденіемъ, т. е. такимъ, по которому люди будутъ жить, осуществлять его въ дѣйствительности, — тогда, очевидно, все измѣнится"... Соловьевъ считалъ, что главной причиной невѣрія н отступленія отъ христіанства въ новое время было „именно его мнимое противорѣчіе съ разумомъ", — оно не достаточно „входило въ разумъ", — являлось въ мірѣ „въ ложной формѣ", и донынѣ является. Соловьевъ, напротивъ, твердо вѣровалъ и открыто утверждалъ, что никакого противорѣчія нѣтъ и быть не можетъ, что только въ христіанскомъ откровеніи впервые и исполняются всѣ постулаты познающаго разума и взыскующаго сердца. Потому и придавалъ онъ такое значеніе раскрытію христіанской истины въ адэкватной формѣ, этому „оправданію вѣры отцовъ" черезъ философію. Его философія въ цѣломъ и притязала быть именно такимъ исповѣданіемъ христіанской вѣры въ элементѣ истины... Религіозный синтезъ еще не данъ, но только заданъ, „есть не данное сознанія, а задача для ума, для исполненія которой сознаніе представляетъ только разрозненныя

и отчасти загадочныя данныя". Въ этомъ искомомъ и заданномъ синтезѣ „элементъ мистическій" есть только одно изъ слагаемыхъ. Въ одностороннемъ развитіи теологическій принципъ оборачивается отвлеченнымъ догматизмомъ. То вѣрно, подчеркиваетъ Соловьевъ, что философія. и наука, взятыя и развиваемыя о себѣ, неизмѣнно приводятъ къ скептическому исходу, и къ объективности можно вернуться оттуда только черезъ „мистическій" опытъ. Однако, слѣдуетъ ли изъ этого, что философію и науку можно, или нужно, по-просту оставить внѣ синтеза, и возстановить систему Аквината или восточную патристику? Соловьевъ отвѣчаетъ рѣшительнымъ „нѣтъ". Здѣсь онъ и ставитъ вопросъ: почему же умъ человѣческій такъ неудержимо въ исторіи „отдѣляется отъ истины религіознаго знанія", даже подъ рискомъ низвергнуться въ пустоту и ничтожество безплоднаго скептицизма. Объявить все новѣйшее развитіе только „произвольнымъ заблужденіемъ", только „нѣкимъ новымъ грѣхопаденіемъ", — это было бы слишкомъ легкимъ отвѣтомъ. Нѣтъ, въ самой традиціонной теологіи есть поводъ и основаніе для этого отпаденія или отступленія разума, — отступленія временнаго, увѣренъ Соловяевъ. Традиціонная теологія не включаетъ эмпирическаго знанія природы и не даетъ разуму творческаго простора. „Если истина не можетъ опредѣляться какъ только мысль разума, если она не можетъ опредѣляться какъ только фактъ опыта, то она точно такъ же не можетъ опредѣляться, какъ только догматъ вѣры. Истина по понятію своему должна быть и тѣмъ, и другимъ, и третьимъ". Задача синтеза именно въ томъ, чтобы „ввести религіозную истину въ форму свободно-разумнаго мышленія и реализовать ее въ данныхъ опытной науки, поставить теологію во внутреннюю связь съ философіей и наукой, и такимъ образомъ организовать всю область истиннаго знанія въ полную систему свободной и научной теософіи"... Очень характерно, что уже въ самые послѣдніе годы Соловьевъ продолжалъ понимать пророчество, что Евангеліе будетъ проповѣдано по всей землѣ въ томъ смыслѣ, что Истина будетъ явлена міру съ такой очевидностью, при которой станетъ неизбѣжнымъ: либо сознательно ее принять, или такъ же сознательно ее отвергнуть. Вопросъ долженъ быть и будетъ сведенъ къ такой окончательной и безусловной формѣ выраженія, чтобы онъ могъ быть разрѣшенъ чистымъ и волевымъ актомъ или опредѣленнымъ рѣшеніемъ каждаго самого за себя, абсолютно моральнымъ или абсолютно имморальнымъ". „Пока еще христіанское ученіе не достигло подобной ясности, и предстоитъ установить христіанскую философію, безъ чего проповѣдываніе Евангелія не можетъ быть осуществлено" (изъ письма къ Е. Тавернье, 1896)... То былъ возвратъ къ метафизикѣ, тѣмъ

самымъ и возвратъ къ догматамъ. Это была и реакція противъ всякаго психологизма, піетизма, морализма... Соловьевъ стремился пробудить мысль, прежде всего, — будилъ умственную совѣсть... То былъ возвратъ къ вѣрѣ черезъ разумъ. Intelligo, ut credam... Соловьевъ былъ утопическимъ оптимистомъ въ своихъ историческихъ ожиданіхъ. „Нежданное сбудется скоро". Подъ конецъ жизни онъ былъ захваченъ острой апокалиптической тревогой, предчувствіемъ конца. Но съ новымъ чувствомъ по-прежнему ждалъ: сбудется скоро... Творческій путь Соловьева былъ очень неровенъ, извилистъ, даже изломанъ. То былъ путь бореній, не прямого развитія, — путь увлеченій и отреченій, смѣна вспышекъ и разочарованій. Въ разныя эпохи своей жизни Соловьевъ очень по разному понималъ и представлялъ смыслъ своего собственнаго философскаго дѣла... Кризисъ невѣрія разрѣшился, въ ранней молодости, не возвращеніемъ къ христіанству, но обращеніемъ въ философскій пессимизмъ, въ вѣру Шопенгауэра и Э. ф. Гартмана (срв. вліяніе Шопенгауэра у Тургенева и особенно у Фета). Къ „историческому" христіанству Соловьевъ въ это время относился скорѣе отрицательно, и всякимъ „катихизисамъ" противопоставлялъ „истинное" христіанство будущаго, которое еще нужно раскрыть. Въ эти годы, подъ двойнымъ вліяніемъ новѣйшаго пессимизма и платонизма, Соловьевъ склонялся къ тому, что впослѣдствіи самъ называлъ „отрѣшеннымъ идеализмомъ". Онъ стремился тогда силою проповѣди убѣждать въ ничтожествѣ міра сего, силою разумнаго убѣжденія погашать эту слѣпую жажду посюсторонняго существованія. Волю къ жизни нужно погасить, этотъ міръ уничтожить. Теоретически его призрачность уже разоблачена, въ свѣтѣ философскаго идеализма, — „міръ вещественъ лишь въ обманѣ". И этотъ призракъ разсѣется нѣкогда безъ слѣда. То будетъ апокатастазисъ, не нирвана, — явленіе міра духовъ. И, когда свою юношескую диссертацію о „Кризисѣ западной философіи" Соловьевъ заключалъ провозглашеніемъ совпаденія и согласія древнихъ „созерцаній Востока" и новѣйшаго „умозрѣнія Запада", онъ говорилъ не о философскомъ „оправданіи" христіанства, но именно о пессимизмѣ. Отъ сильнаго вліянія Шопенгауэра до конца Соловьевъ такъ никогда и не освободился. Къ этому присоединялось увлеченіе духовидѣніемъ и медіумизмомъ... Правда, очень скоро Соловьевъ перешелъ къ высшему синтезу, къ „абсолютному" идеализму Шеллинга и Гегеля, съ его замысломъ „оправдать" міръ и въ явленіи. Въ томъ вѣдь и былъ паѳосъ этихъ великихъ идеалистическихъ системъ, чтобы увидѣть и показать все существующее sub specie aeternitatis, т. е. именно подъ знакомъ абсолютнаго

обоснованія, иначе сказать — логической необходимости... Такъ именно и опредѣляетъ Соловьевъ задачу метафизики. „Эта задача, очевидно, сводится въ выведенію условнаго изъ безусловнаго, къ выведенію того, что само по себѣ не должно быть, изъ безусловно должнаго, къ выведенію случайной реальности изъ абсолютной идеи, природнаго міра явленій изъ міра Божественной сущности"... И чрезъ такое „выведеніе" самое „условное" становится непремѣннымъ... Безъ „достаточнаго основанія" вѣдь ничего случиться не можетъ. Всякое явленіе должно быть „хорошо обосновано", такъ какъ иначе оно и не могло бы вовсе случиться. И разъ ужъ что случается, то значитъ не могло не случиться. Именно „случайнаго" вообще не бываетъ... У Соловьева этотъ паѳосъ абсолютнаго обоснованія былъ всегда очень острымъ. Онъ прямо и училъ о предопредѣленіи... Съ этимъ связано у него такое странное нечувствіе зла, до самыхъ послѣднихъ лѣтъ жизни. Его раннее міровоззрѣніе съ правомъ можно назвать „розовымъ христіанствомъ", это была очень благополучная утопія прогресса, — „христіанство безъ Антихриста" (по остроумному выраженію А. С. Волжскаго). Вся первая „система" Соловьева построена изъ предпосылокъ метафизическаго оптимизма. Въ его міровоззрѣніи, страннымъ образомъ, совсѣмъ не было трагическихъ мотивовъ, несмотря на все его увлеченіе философскимъ пессимизмомъ. Это метафизическое благодушіе всего болѣе опредѣляется органическимъ міроощущеніемъ, — воспріятіемъ міра, какъ „органическаго цѣлаго", въ которомъ все соразмѣрено и сопринадлежно (срв. его ученіе о Міровой душѣ, близкое и къ Шеллингу). И тогда весь міровой процессъ есть развитіе (кстати замѣтить, Соловьевъ былъ убѣжденнымъ дарвинистомъ, не только трансформистомъ вообще)... Зло, въ воспріятіи Соловьева, есть только раз-ладъ, без-порядокъ, хаосъ... Иначе сказать, дез-организованность бытія... Потому и преодолѣніе зла сводится къ ре-организаціи или просто организаціи міра... И это совершается уже силою самого естественнаго развитія. „На темной основѣ разлада и хаоса невидимая сила выводитъ свѣтлыя нити всеобщей жизни и слаживаетъ разрозненныя черты вселенной въ стройные образы"... Это есть сразу и логическая, и эстетическая завершенность или полнота, — космосъ, эта „темнаго хаоса свѣтлая дочь", по поэтическому слову самого Соловьева... Въ органическомъ цѣломъ вѣдь не можетъ быть лишнихъ элементовъ. Это значитъ, что нѣтъ и не-должныхъ элементовъ. Зло коренится только въ ихъ распорядкѣ, т. е. въ непорядкѣ или без-порядкѣ. Тѣмъ самымъ зло не устойчиво.

„Разрозненное, безсмысленное бытіе существъ есть только ихъ ложное положеніе, призрачное и преходящее“... Источникъ зла и самую его энергію Соловьевъ вѣрно усматривалъ въ эгоизмѣ, въ этомъ стремленіи разъ-единиться, обособиться, замкнуться въ себѣ и отъ другихъ, — „это противопоставленіе себя всѣмъ другимъ и практическое отрицаніе этихъ другихъ“. Но, во-первыхъ, это стремленіе къ расчужденію не выполнимо, не осуществимо, — „невольное влеченіе единящей силы“ всегда сильнѣе (срв. уже законъ всемірнаго тяготѣнія, образующаго естественную солидарность міра). Смыслъ всегда и непремѣнно торжествуетъ надъ безсмыслицей. У Соловьева эта неизбѣжность явно преувеличена, получаетъ характеръ натуральной необходимости. Ибо, во-вторыхъ, самое расчужденіе вводится въ этотъ процессъ самораскрытія смысла, какъ его необходимая предпосылка. „Зачѣмъ въ міровой жизни эти труды и усилія? зачѣмъ природа должна испытывать муки рожденія, и зачѣмъ прежде, чѣмъ породить совершенный и вѣчный организмъ, она производитъ столько безобразныхъ, чудовищныхъ порожденій, невыдерживающихъ жизненной борьбы и безслѣдно погибающихъ? Зачѣмъ всѣ эти выкидыши и недоноски природы? Зачѣмъ Богъ оставляетъ природу такъ медленно достигать своей цѣли и такими дурными средствами?“... Вотъ на это космическое зло, на это безобразіе въ природѣ, Соловьевъ и обращаетъ свое вниманіе, прежде всего... И на свой реторическій вопросъ онъ отвѣчаетъ „однимъ словомъ“, выражающимъ нѣчто такое, безъ чего не могутъ быть мыслимы ни Богъ, ни природа, —„это слово есть свобода“... Однако, врядъ ли здѣсь не только именно одно слово... „Для самоотрицанія необходимо предварительное самоутвержденіе: для того, чтобы отказаться отъ своей исключительной воли, необходимо сначала имѣть ее; для того, чтобы частныя начала и силы свободно возсоединились съ безусловнымъ началомъ, онѣ должны прежде отдѣлиться отъ него, должны стоять на своемъ, стремиться къ исключительному господству и безусловному значенію, ибо только реальный опытъ, извѣданная коренная несостоятельность этого самоутвержденія можетъ привести къ вольному отреченію отъ него и къ сознательному и свободному требованію возсоединенія съ безусловнымъ началомъ“... Зло есть точно нѣкій выкупъ свободы. Паденіе міровой души есть путь къ ея свободному возстановленію. „И цѣль достигнута заранѣ, побѣда предваряетъ бой“ ... Падшая природа, тотъ міръ, который „во злѣ лежитъ“, есть, для Соловьева, „только другое, недолжное, взаимоотношеніе тѣхъ же самыхъ элементовъ, которые образуютъ и бытіе міра божественнаго“,

только „перестановка извѣстныхъ существенныхъ элементовъ, пребывающихъ субстанціально въ мірѣ божественномъ“... Существующее отлично отъ должнаго „только по положенію“... Именно отсюда этотъ замыселъ всеобщаго синтеза, вселенскаго примиренія или возстановленія, черезъ новую перестановку. У Соловьева было это удивительное утопическое довѣріе ко всякаго рода соглашеніямъ и перестановкамъ... То не было для Соловьева только убѣжденіемъ разсудка. У Соловьева былъ живой мистическій опытъ. Въ эти ранніе годы то былъ, всего скорѣе, опытъ спекулятивной теософіи. Романтика, Якобъ Беме и его продолжатели, и даже Парацельсъ и Сведенборгъ, — вотъ тотъ мистическій или теософскій кругъ, въ которомъ выращивалось первое міровоззрѣніе Соловьева. Вскорѣ прибавилось изученіе гностиковъ и каббалы. Именно въ эти ранніе годы и были продуманы и даже написаны всѣ главныя философскія книги Соловьева (только „Оправданіе Добра“, да статьи по „теоретической философіи“ относятся къ позднимъ годамъ). Въ „Чтеніяхъ о Богочеловѣчествѣ“ (и во французской книгѣ) Соловьевъ очень близокъ къ Шеллингу, въ основной интуиціи и въ частныхъ дедукціяхъ; въ „Критикѣ отвлеченныхъ началъ“ сильно чувствуется вліяніе Гартмана и Шопенгауера, — и всегда сказывается вліяніе Гегеля и его методы... Въ томъ и было основное и роковое противорѣчіе Соловьева, что онъ пытается строить церковный синтезъ изъ этого не-церковнаго опыта. Это касается, прежде всего, и его основной концепціи, его ученія о Софіи. Соловьевъ и впослѣдствіи такъ всегда и оставался въ этомъ душномъ и тѣсномъ кругу теософіи и гностицизма. Въ 90-ыхъ годахъ, послѣ крушенія своихъ уніонально-утопическихъ надеждъ и расчетовъ, Соловьевъ вторично переживалъ очень острый рецидивъ этого мечтательнаго гностицизма. Это былъ, кажется, самый темный періодъ въ его жизни, „обморокъ духовный“, соблазнъ эротической магіей, время гнилой и черной страсти. Но все же то былъ уже рецидивъ. Во всякомъ случаѣ, съ нео-платонизмомъ и съ новой нѣмецкой мистикой Соловьевъ всегда былъ связанъ больше и тѣснѣе, чѣмъ съ опытомъ Великой Церкви и съ каѳолической мистикой. Особенно характерно, что у Соловьева вовсе не было литургической чуткости. Церковь онъ воспринималъ скорѣе въ элементахъ схоластики и каноники, еще и въ планѣ „христіанской политики“, — всего меньше въ планѣ мистическомъ, всего меньше — на глубинахъ таинственныхъ и духовныхъ. У него бывали видѣнія, непостижныя уму (срв. его „Три свиданія“ и всю его мистическую лирику вообще). Но именно въ нихъ, въ этихъ загадочныхъ „встрѣчахъ“ и видѣніяхъ „Вѣчной Женственно-

сти", Соловьевъ и былъ всего дальше отъ Церкви... Именно соборность Церкви оставалась для Соловьева мистически закрытой. Онъ слишкомъ былъ связанъ съ протестантизмомъ, черезъ философію, черезъ нѣмецкій идеализмъ и мистику... Онъ всегда не на церковно-исторической магистрали, а на какомъ то мистическомъ окольномъ пути... Конечно, исторію древней Церкви и святыхъ отцовъ Соловьевъ достаточно зналъ и изучалъ, — Mansi читалъ онъ, кажется, больше, чѣмъ Migne'я... Но и здѣсь его лично привлекали всего больше именно гностики (Валентина онъ считалъ однимъ изъ самыхъ великихъ въ исторіи мысли, особенно его ученіе о матеріи), еще и Филонъ, вліяніе котораго всегда чувствуется у Соловьева при толкованіи Ветхаго Завѣта (и въ „Исторіи теократіи"). Дальше Оригена, во всякомъ случаѣ, Соловьевъ такъ и не пошелъ, хотя Оригеновскій „универсализмъ", послѣ сильнаго имъ увлеченія, онъ и отвергнулъ. Въ извѣстномъ смыслѣ, Соловьевъ такъ и остался въ до-никейской эпохѣ, въ до-никейскомъ богословіи, съ его пропедевтической проблематикой. Страннымъ образомъ, о Богочеловѣчествѣ Соловьевъ говоритъ много больше, чѣмъ о Богочеловѣкѣ, — и образъ Спасителя остается въ его системѣ только блѣдной тѣнью. Именно христологическія главы въ „Чтеніяхъ о Богочеловѣчествѣ" совсѣмъ не развиты. Это удивляло и смущало даже Розанова...У Соловьева поражаетъ именно эта странная невоспріимчивость или невниманіе къ мистическимъ святынямъ Церкви, равно Восточной и Западной. Мистика свѣта Ѳаворскаго такъ же остается внѣ его кругозора, какъ и Тереза Испанская или Poverello изъ Ассизи. Въ его французской книгѣ о „Вселенской Церкви" всего меньше трезвой „католической" церковности, вмѣсто того — теософскія дедукціи догматовъ. Сближать Соловьева съ блажен. Августиномъ нѣтъ дѣйствительныхъ поводовъ и основаній. Нѣтъ и поводовъ предполагать, что къ Римской церкви мистически привлекало его почитаніе Пречистой Дѣвы, theologia Mariana. Въ его творчествѣ это совсѣмъ не чувствуется, не чувствуется и въ лирикѣ, — переводъ „литаній" изъ Петрарки еще ничего не доказываетъ... Очень характерно, что раскрывая въ „Чтеніяхъ о Богочеловѣчествѣ" свое ученіе о Троичности, Соловьевъ оговариваетъ, что не учитываетъ тѣхъ частностей, которыя встрѣчаются у отдѣльныхъ мыслителей, у Филона или Плотина, у Оригена или Григорія Богослова, — въ существенномъ и основномъ ученіе у нихъ одно. „Въ самомъ дѣлѣ, оригинальность христіанства не въ общихъ взглядахъ, а въ положительныхъ фактахъ, не въ умозрительномъ содержаніи его идеи, а въ ея личномъ воплощеніи". Соловьевъ точно возвращается вспять къ тому мѣсту, съ котораго апологетамъ II-го вѣка Сократъ и

Гераклитъ представлялись „своими“, казались „христіанами до Христа“ (Соловьевъ именно этими словами опредѣляетъ роль Филона и Плотина). „Положительные факты“, къ тому же, Соловьевъ сразу же осложняетъ спекулятивнымъ толкованіемъ. Богочеловѣчество въ „вѣчномъ мірѣ“ осуществлено отъ начала, и Воплощеніе есть только нѣкое проявленіе этого вѣчнаго единства въ мірѣ вещественности и быванія. Воплощеніе Слова, въ такомъ толкованіи, есть только нисхожденіе вѣчнаго Христа въ потокъ явленій. „Въ сферѣ вѣчнаго, божественнаго бытія Христосъ есть вѣчный духовный центръ вселенскаго организма. Но такъ какъ этотъ организмъ, или вселенское человѣчество, ниспадая въ потокъ явленій, подвергается закону внѣшняго бытія и должно трудомъ и страданіями во времени возстанавливать то, что оставлено имъ въ вѣчности, т. е. свое внутреннее единство съ Богомъ и природою, — то и Христосъ, какъ дѣятельное начало этого единства, для его реальнаго возстановленія долженъ былъ низойти въ тотъ же потокъ явленій, долженъ былъ подвергнуться тому же закону внѣшняго бытія и изъ центра вѣчности сдѣлаться центромъ исторіи, явившись въ опредѣленный моментъ, — въ полноту временъ“... Это напоминаетъ Оригена, но блѣднѣе, чѣмъ у него, и безъ того личнаго чувства, которымъ у Оригена такъ согрѣто все построеніе (срв. ученіе Соловьева объ „универсальномъ или абсолютномъ человѣкѣ“ или „всечеловѣческомъ организмѣ“, какъ о „вѣчномъ тѣлѣ Божіемъ“). Отъ церковнаго догмата Соловьевъ, во всякомъ случаѣ, далеко отходитъ... Во всѣхъ его построеніяхъ силенъ привкусъ символическаго иллюзіонизма... Символическое толкованіе событій и лицъ у Соловьева не столько повышаетъ цѣнность и значимость этихъ чувственныхъ знаковъ, чрезъ соотнесеніе ихъ къ горнимъ реальностямъ, сколько, напротивъ, обезцѣниваетъ ихъ, обращая въ какую то прозрачную тѣнь,—точно новое доказательство ничтожества всего земнороднаго... Въ исторіи лишь показуются, экспонируются блѣдные образы или подобія отъ вѣчныхъ вещей... Таковъ и былъ символизмъ или аллегоризмъ у Филона и Оригена... Въ этомъ „иллюзіонизмѣ“ коренится источникъ всѣхъ утопическихъ неудачъ Соловьева, источникъ всѣхъ его личныхъ разочарованій и отреченій... Оригинальнымъ мыслителемъ, правду сказать, Соловьевъ не былъ. Но онъ былъ мыслитель необыкновенно чуткій... Всегда оставался онъ только истолкователемъ великой идеалистической традиціи, отъ Платона и нео-платониковъ и кончая нѣмецкимъ идеализмомъ. И у него былъ великій и рѣдкій платоническій даръ — трогать мысль... Научиться методу у Соловьева невозможно, но отъ него можно загорѣться вдохновеніемъ... Онъ, дѣйствительно, съумѣлъ

показать историческія „дѣла“ философіи, съумѣлъ вовлечь русское сознаніе въ этотъ суровый искусъ философскаго раздумья. Все его дѣланіе было дѣйственнымъ и подлиннымъ откликомъ на религіозное томленіе и тревогу его вѣка, на весь этотъ религіозный ропотъ и сомнѣніе. То былъ, дѣйствительно, нѣкій духовный подвигъ... И во всемъ духовномъ складѣ Соловьева такъ много рыцарства и благородства, если и не героизма... Очень убѣждаетъ и самое его стремленіе отъ христіанскаго слова къ христіанскому дѣлу... Въ разныя эпохи Соловьевъ совсѣмъ по разному строилъ практическія схемы. Впрочемъ, въ нихъ по существу гораздо больше неизмѣннаго, чѣмъ то кажется при наблюденіи со стороны... Отъ славянофиловъ онъ унаслѣдовалъ убѣжденіе, что историческая инициатива и рѣшающее вліяніе перешли отъ Запада къ Россіи. Недолго мечталъ онъ о вселенскомъ призваніи Православной Церкви, но гораздо тверже вѣровалъ въ универсальное призваніе Русскаго Царя. Вѣдь русскую іерархію Соловьевъ упрекалъ въ отказѣ и забвеніи о своемъ общественномъ призваніи, „чтобы проводить и осуществлять въ обществѣ человѣческомъ новую духовную жизнь, открывшуюся въ христіанствѣ“. И, прежде всего, Церковь должна возстановить или вновь обрѣсти свою свободу, въ духѣ свободы и мира размежеваться съ государствомъ, въ предѣлахъ неразложимой, но и свободной цѣлости историческаго бытія. „Соборъ Русской Церкви долженъ торжественно исповѣдать, что истина Христа и Церковь Его не нуждаются въ принудительномъ единствѣ формъ и насильственной охранѣ, и что евангельская заповѣдь любви и милосердія прежде всего обязательна для церковной власти“. Въ особенности же Церковь должна вновь привлечь и притянуть къ себѣ „лучшихъ людей“ изъ образованнаго общества, „отдаленныхъ отъ истины христіанской тѣмъ образомъ мертвенности и распаденія, который эта истина приняла въ нынѣшней учащей Церкви“... Эти ожиданія и пожеланія Соловьева не сбылись и не сбывались. Но рѣшающимъ толчкомъ были для него мартовскія событія 1881-го года. Вполнѣ рѣшительно и рѣзко Соловьевъ осуждалъ тогда насиліе революціи, и видѣлъ въ немъ ясное свидѣтельство ея безсилія, — подлинно сильнымъ можетъ быть только свободное добро. Но именно потому онъ и ждалъ, и требовалъ отъ Царства — простить. Это было его тогдашнее убѣжденіе вообще. „Чтобы молитва не была языческимъ пустословіемъ, необходима полная вѣра въ силу Духа Божія, совершенная преданность всеблагой волѣ Божіей, рѣшительное отреченіе отъ всѣхъ внѣшнихъ, вещественныхъ, недостойныхъ дѣла Божія средствъ и орудій“ (см. уже въ статьѣ о „Духовной

власти въ Россіи", 1880). Именно поэтому Соловьевъ и говорилъ о прощеніи. „Вѣруя, что только духовная сила Христовой истины можетъ побѣдить силу зла и разрушенія, проявляемую нынѣ въ такихъ небывалыхъ размѣрахъ, — вѣруя также, что русскій народъ въ цѣлости своей живетъ и движется духомъ Христовымъ, — вѣруя, наконецъ, что царь Россіи есть представитель и выразитель народнаго духа, носитель всѣхъ лучшихъ силъ народа, — я рѣшился съ публичной каѳедры исповѣдать эту свою вѣру. Я сказалъ въ концѣ рѣчи, что настоящее тягостное время даетъ русскому Царю небывалую прежде возможность заявить силу христіанскаго начала всепрощенія и тѣмъ совершить величайшій нравственный подвигъ, который подниметъ его власть на недосягаемую высоту и на незыблемомъ основаніи утвердитъ Его державу. Милуя враговъ своей власти вопреки всѣмъ естественнымъ чувствамъ человѣческаго сердца, всѣмъ расчетамъ и соображеніямъ земной мудрости, Царь станетъ на высоту сверхчеловѣческую, и самымъ дѣломъ покажетъ божественное значеніе Царской власти, — покажетъ, что въ Немъ живетъ высшая духовная сила всего русскаго народа, потому что во всемъ этомъ народѣ не найдется ни одного человѣка, который могъ бы совершить больше этого подвига" (изъ письма на имя Государя). Подвигъ совершенъ не былъ. Для Соловьева это было не только соціально-политическимъ разочарованіемъ. Это былъ для него, прежде всего, духовный или мистическій шокъ. Онъ теряетъ вѣру или довѣріе къ христіанской искренности и серьезности дѣйствующихъ лицъ. И тѣмъ не менѣе его вѣра во вселенское предназначеніе русскаго царства такъ и осталась неизмѣнной... Важно подчеркнуть, — вѣдь именно эта вѣра была одной изъ главныхъ предпосылокъ и его уніональной утопіи. Вѣдь подъ именемъ „соединенія Церквей" Соловьевъ проповѣдовалъ нѣкій вѣчный союзъ Римскаго архіерея съ Русскимъ царемъ, — союзъ высшихъ носителей двухъ величайшимъ даровъ: Царства и Священства... Безъ Русскаго царства и самое Папство не можетъ осуществить своего теократическаго призванія. Ибо только въ славянскомъ элементѣ можетъ Священство найти среду для своего окончательнаго воплощенія. Здѣсь, очевидно, сказывалось увлеченіе Штроссмаеромъ... То будетъ третья имперія, — послѣ Константина и Карла Великаго. „Послѣ этихъ двухъ предварительныхъ воплощеній она ждетъ третьяго и послѣдняго воплощенія своего"... Это изъ предисловія къ „La Russie et l'Eglise universelle"... И тамъ же о славянскомъ царствѣ... „Ваше слово, о народы слова, это — вселенская теократія, истинная солидарность всѣхъ націй и всѣхъ классовъ, — христіанство, осуществленное въ общественной

жизни, — политика, ставшая христіанской; это — свобода для всѣхъ угнетенныхъ, покровительство для всѣхъ слабыхъ; это — соціальная справедливость и добрый христіанскій миръ“... Эго и есть „правда соціализма“, развернутая теперь въ „теократическій“ синтезъ... На тему объ „Имперіи“ Соловьевъ упоминаетъ Тютчева и Данте. И съ этимъ скрещивается вліяніе хорватскихъ впечатлѣній, особенно же вліяніе епископа Штроссмайера... Въ другомъ мѣстѣ Соловьевъ прямо называлъ славянство и Россію „новымъ домомъ Давидовымъ въ христіанскомъ мірѣ“. Теократическую миссію и призваніе славянства онъ описывалъ по Ветхому Завѣту... Въ синтезѣ Соловьева былъ еще и третій моментъ, — служеніе пророка... Въ раннихъ схемахъ у Соловьева былъ очень ярко выраженъ этотъ типическій мотивъ романтики, — искусство, какъ „теургія“. И съ этимъ связанъ образъ вдохновеннаго поэта, художника, — творца... „Великое и таинственное искусство, вводящее все существующее въ форму красоты“, это былъ для Соловьева послѣдній, завершающій и высшій, моментъ искомаго синтеза. „Полная же истина міра — въ живомъ его единствѣ, какъ одухотвореннаго и богоноснаго тѣла“... Въ таинствахъ Церкви Соловьевъ видѣлъ преображеніе этой естественной „теургіи“, такъ что „цѣльная эстетика“ и должна была быть, по его замыслу, именно философіей христіанскихъ таинствъ („тамъ будетъ о семи таинствахъ, подъ вліяніемъ которыхъ, послѣ примиренія Церквей, весь міръ переродится не только нравственно, но физически и эстетически“, передаетъ Леонтьевъ предположенія Соловьева о недописанной части „Критики отвлеченныхъ началъ“). И вотъ „теургическій“ моментъ органически вводится въ составъ теократическаго синтеза. Преображеніе или одухотвореніе самой видимой природы есть задача и будетъ достиженіемъ „свободной теократіи“... Подъ библейскимъ вліяніемъ у Соловьева вычерчивается въ мысли образъ пророка... Это есть высшая и самая синтетическая власть, „какъ полнѣйшее выраженіе богочеловѣческаго сочетанія, какъ настоящее орудіе Грядущаго Бога“. Въ пророческомъ служеніи Соловьевъ всегда подразумѣвалъ и „теургическій“ мотивъ... Такъ слагалась у него эта трехчленная схема „вселенской теократіи“, въ которой тройственность властей соотвѣтствуетъ троякому измѣренію времени, — прошедшему, настоящему и будущему. И всѣ эти времена объединяются въ нѣкой таинственной современности... Уже въ 80-хъ годахъ Соловьевъ развилъ свой „теократическій“ замыселъ въ связную систему. Но въ своихъ предпосылкахъ этотъ замыселъ понятенъ изъ утопическаго духа Семидесятыхъ годовъ, когда онъ и сложился въ сознаніи Соловьева...

12. Въ этой связи нужно назвать еще одно имя, очень значительное и очень обособленное, — имя Н. Ѳ. Ѳедорова (1828—1903)... При жизни его, какъ мыслителя, знали немногіе, за предѣлами узкаго круга его личныхъ приверженцевъ. Правда, онъ былъ въ общеніи и съ Достоевскимъ, и съ Соловьевымъ, и съ Львомъ Толстымъ, и умѣлъ ихъ вовлекать въ діалектику своихъ идей. Вліяніе Ѳедорова на Соловьева особенно чувствуется въ девяностые годы. Мотивы Ѳедорова легко распознать въ замыслѣ „Братьевъ Карамазовыхъ" (тема отцеубійства, какъ грѣха по преимуществу, въ противоположеніи мысли Ѳедорова о воскрешеніи предковъ, и нѣкоторые другіе мотивы). Однако, только послѣ смерти Ѳедорова впервые были изданы его рукописи, и то „не для продажи"... Ѳедоровъ не былъ писателемъ, даже для самого себя записывать свои мысли онъ началъ сравнительно поздно, и всѣ его произведенія входятъ въ литературный оборотъ очень не скоро послѣ написанія. Понять его всего легче въ перспективахъ его эпохи, въ мечтательной и утопической обстановкѣ Семидесятыхъ годовъ... Ѳедоровъ былъ одинокій мыслитель... Онъ много и настойчиво говорилъ о „соборности". Но самъ онъ былъ человѣкъ уединенный. И эта уединенность, это духовное одиночество принадлежитъ, къ самому интимному строю его мысли. Въ ученіяхъ Ѳедорова, и въ самой его личности, было очень много отъ XVIII-го вѣка. Онъ архаиченъ въ своемъ опытѣ и міровоззрѣніи, у него какимъ то странымъ образомъ оживаетъ весь этотъ слишкомъ благодушный, невозмутимый и счастливый оптимизмъ Просвѣщенія. Въ этомъ отношеніи Ѳедоровъ психологически напоминаетъ Льва Толстого, какъ бы они ни расходились въ своихъ взглядахъ... Ѳедоровъ былъ мыслитель острый и тонкій. Онъ умѣлъ вскрывать подлинныя апоріи и ставить рѣшительные вопросы. Но въ его отвѣтахъ всегда меньше, чѣмъ въ вопросахъ, — есть въ нихъ всегда какая-то разсудочная упрощенность... Это былъ мечтатель, — у него мечты всегда больше, чѣмъ прозрѣнія... Да, конечно, онъ всегда возражалъ противъ отвлеченной теоріи, и самъ притязалъ строить философію дѣла, философію проективную... Но именно въ этомъ его „проективизмѣ" мечтательство и сказывается всего острѣе. Одинокая мечта объ общемъ дѣлѣ, — вотъ основной паралогизмъ философіи Ѳедорова... И со своимъ „проектомъ" онъ точно приступаетъ къ дѣйствительности из-внѣ, какъ съ нѣкимъ предписаніемъ, и съ предписаніемъ гетерономнымъ... Это очень напоминаетъ законодателя и благодѣтеля въ духѣ XVIII-го вѣка... Всего менѣе можно сближать Ѳедорова съ почвенничествомъ. Ѳедоровъ былъ натуралистомъ въ своей

метафизикѣ, вся его концепція выполнена въ категоріяхъ природнаго бытія. Но самъ онъ былъ без-почвеннымъ, былъ мечтателемъ о почвѣ. Подлинная „власть земли" у него совсѣмъ и не чувствуется... Өедоровъ прожилъ всю жизнь, точно былъ и не отъ міра его. Не потому такъ случилось, что въ предвосхищеніи онъ уже восходилъ въ горніе міры, и не потому, что уходилъ подвизаться хотя бы и во внутреннюю пустыню. Нѣтъ, именно въ этомъ мірѣ онъ только отгораживался, огораживалъ себя мечтою или идеею... Онъ велъ суровую жизнь. Но его скорѣе слѣдуетъ назвать абстинентомъ, чѣмъ подвижникомъ, и древнихъ киниковъ его бѣдность напоминаетъ больше, чѣмъ Франциска Ассизскаго. Онъ именно воздерживается, уклоняется, сторонится, но не подвизается. И въ его мечтательномъ „проективизмѣ" очень силенъ привкусъ „недѣланія". и самая его скромность или бѣдность есть своеобразный видъ не-дѣланія, — онъ выступаетъ изъ существующаго порядка... Онъ предлагаетъ свое особенное дѣло... Очень удачно одинъ изъ критиковъ говорилъ о прельщеніи трезвостью въ міровоззрѣніи Өедорова... Словесно Өедоровъ какъ будто въ церковности и въ православіи. Но это только условный историческій языкъ. У Өедорова совсѣмъ не было интуиціи „новой твари" во Христѣ, онъ не чувствовалъ, что Христосъ есть „потрясеніе" для природнаго порядка и ритмовъ. О Христѣ онъ говоритъ очень рѣдко, мало и неясно, въ какихъ-то блѣдныхъ и неубѣдительныхъ словахъ. Строго говоря, у Өедорова нѣтъ никакой христологіи вовсе... Въ его „проектахъ" нѣтъ вовсе потусторонности, есть прямое нечувствіе преображенія... Строго говоря, у Өедорова была одна всепоглощающая тему, одинъ навязчивый замыселъ. Это — тема о смерти. И этотъ замыселъ — воскрешеніе мертвыхъ. И вотъ въ томъ, что Өедоровъ говоритъ о смерти и воскресеніи, поражаетъ его нечувствіе. Странно сказать, но въ смерти онъ не чувствовалъ тайны не почувствовалъ въ ней темнаго жала грѣха. Для Өедорова то была скорѣе загадка, чѣмъ тайна, и неправда больше, чѣмъ грѣхъ. И эту загадку смерти онъ почти что исчерпываетъ въ предѣлахъ морали и евгеники. „Воскрешеніе предковъ", возстановленіе родовой полноты и цѣльности, возстановленіе естественнаго и психологическаго братства, — этимъ и исчерпывается для него духовная сторона побѣды надъ смертью. Въ природѣ „воскрешеніе" означаетъ только переключеніе и обращеніе энергій, означаетъ разумную регуляцію процессовъ. Самъ Өедоровъ подчеркивалъ, что ничего „мистическаго" здѣсь нѣтъ и быть не должно. И всеобщее Воскресеніе онъ пред-

ставляетъ себѣ, какъ нѣкое возвращеніе къ здѣшней жизни, только въ возстановленной полнотѣ рода... Нечувствіе грѣха (только „недомысліе"!) искажало для Ѳедорова всѣ перспективы. Онъ не могъ вмѣстить въ свою систему и осмыслить самое понятіе спасенія, — „спасаться" собственно было не отъ чего... У человѣка есть только одинъ дѣйствительный врагъ, съ которымъ Ѳедоровъ и призывалъ бороться, предполагая, что у человѣка есть силы этого врага побороть, — это — природа или смерть... И это врагъ только временный... Природа слѣпа и въ этой своей слѣпотѣ губительна и смертоносна. Но стихія сильна, пока не обуздана. Сильна, пока не силенъ человѣкъ, пока онъ не прозрѣетъ. И человѣкъ сильнѣе природы, и онъ призванъ овладѣть природою, обуздать и обратить въ покорное орудіе смысла и разума. Тогда и смерть прекратится... „Природа въ насъ начинаетъ не только сознавать себя, но и управлять собою. Въ насъ она достигаетъ совершенства или такого состоянія, достигнувъ котораго, она уже ничего разрушать не будетъ, а все въ эпоху слѣпоты разрушенное возстановитъ, воскресить"... Такъ природа становится и достигаетъ исполненія въ трудѣ и дѣланіи человѣка. Человѣкъ не до-созданъ природою, и самъ долженъ и самую природу до-создать. Онъ долженъ внести въ природу разумъ... Въ міровоззрѣніи Ѳедорова самымъ неяснымъ оказывается ученіе о человѣкѣ. Интересуетъ Ѳедорова собственно только судьба человѣческаго тѣла. И вѣдь именно чрезъ тѣло человѣкъ и сроценъ съ природою... Но остается совсѣмъ неясно, какова же судьба души?.. Остается и то неяснымъ, что̀ же есть смерть?.. Остается неяснымъ, кто умираетъ и кто воскресаетъ, — тѣло или человѣкъ?.. О загробной жизни умершихъ Ѳедоровъ едва упоминаетъ. Онъ говоритъ больше о ихъ могилахъ, объ ихъ могильномъ прахѣ. И весь феноменъ смерти въ изображеніи Ѳедорова сводится собственно къ тому, что поколѣнія вытѣсняютъ одно другое, что слишкомъ коротки сроки жизни, и вся совокупность человѣческихъ поколѣній не можетъ осуществиться сразу. Смерть въ его пониманіи есть только натуральный изъянъ, недоразвитость природы и міра. „Нѣтъ смерти вѣчной, а устраненіе смерти временной — наше дѣло и наша задача"... Потому и врачеваніе противъ смерти предлагается натуральное, въ предѣлахъ природы, силами человѣка и природы, безъ всякаго трансцензуса, безъ благодати. „Нужно еще прибавить, что воскрешеніе, о которомъ здѣсь говорится, есть не мистическое, не чудо, а естественное слѣдствіе успѣшнаго познанія совокупными силами всѣхъ людей слѣпой, смертоносной силы при-

роды"... Өедоровъ настойчиво подчеркиваетъ эквивалентность этого естественнаго возстановленія... Въ изображеніи „дисгармоній человѣческой природы" Өедоровъ страннымъ образомъ напоминаетъ Мечникова. Оба рѣшаютъ одинъ и тотъ же вопросъ. У Мечникова, можетъ быть, даже больше тревоги, больше „пессимизма" въ началѣ, и больше заботы или вниманія къ индивидуальной судьбѣ. Өедоровъ мало интересуется судьбой отдѣльной особи или организма о себѣ. И въ воскрешенномъ мірѣ его интересуетъ не столько полнота лицъ, сколько именно полнота поколѣній,—осуществленная или возстановленная цѣлость рода... Ученіе о человѣческой личности у Өедорова совсѣмъ не развито. Индивидъ остается и долженъ быть только органомъ рода. Потому и среди чувствъ человѣческихъ выше всего Өедоровъ цѣнитъ привязанности и связи кровныя, „родственныя". Въ такомъ-же смыслѣ толкуетъ Өедоровъ и самое ученіе о Св. Троицѣ... Разгадку смерти Өедоровъ ищетъ на путяхъ какой-то человѣческой біотехники. И характерно, что органическимъ процессамъ онъ противопоставляетъ техническіе, естественной силѣ рожденія — человѣческій трудъ и расчетъ. Въ природѣ Өедоровъ не видитъ и не признаетъ никакого смысла, ни цѣлей, ни красоты. Міръ есть хаосъ и стихія, потому въ немъ и нѣтъ мира. Смыслъ въ міръ привносится только трудомъ, — не творчествомъ... Жизненному порыву Өедоровъ противопоставляетъ трудовой проектъ, — своего рода нѣкую космическую многолѣтку... Человѣкъ для Өедорова есть, прежде всего, техникъ, почти что механикъ природы, распорядитель и распредѣлитель. И высшій образъ дѣйствія для него—регуляція... Разумъ долженъ согласить и сочетать хаотическія движенія и процессы міра, внести въ нихъ разумную закономѣрность. Метеорическая регуляція для начала, и въ будущемъ — управленіе движеніями самой земли. Мы должны стать небесными механиками въ прямомъ смыслѣ, покорить сознанію космосъ. „Когда этотъ вопросъ будетъ разрѣшенъ, тогда впервые въ небесномъ пространствѣ явится звѣзда или планета, управляемая сознаніемъ и волею". Въ томъ и видитъ Өедоровъ язву грѣхопаденія, что человѣкъ потерялъ свою космическую власть и мощь. И въ человѣкѣ ослѣпла самая природа... Главное же въ томъ, чтобы возвратить или возстановить свою власть надъ собственнымъ тѣломъ... Человѣкъ долженъ вновь овладѣть своимъ тѣломъ изнутри, — „долженъ настолько познать себя и міръ, чтобы имѣть возможность производить себя изъ самыхъ основныхъ началъ, на которыя разлагается человѣческое существо". И это умѣніе „воспроизводить себя" предполагаетъ соотвѣтственную власть и

надъ всякимъ человѣческимъ тѣломъ, надъ матеріей вообще, „познаніе и управленіе“ всѣми молекулами и атомами внѣшняго міра“, — ибо весь міръ есть прахъ предковъ. Извлекать частицы умершихъ тѣлъ придется изъ сидерическихъ далей, изъ теллурическихъ глубинъ... Для Ѳедорова здѣсь вопросъ стоитъ именно о собираніи и сочетаніи частицъ, о складываніи разложившагося („сложить въ тѣла отцовъ, какія они имѣли при своей кончинѣ“)... Онъ и вообще хочетъ космическій организмъ перестроить или обратить въ механизмъ. И ожидаетъ, что отъ такого обращенія и раціонализаціи міръ оживетъ и воскреснетъ, станетъ безсмертнымъ. „Обращая вліяніе земной массы въ сознательный трудъ, объединенный родъ человѣческій дастъ земной силѣ, управляемой разумомъ и чувствомъ, слѣдовательно силѣ живоносной, преобладаніе надъ слѣпыми силами другихъ небесныхъ тѣлъ и соединитъ ихъ въ одномъ живоносномъ дѣлѣ воскресенія“... Тогда и откроется „трудовой рай“... Сила — отъ знанія и отъ сознанія. Сила — отъ разума. Смерть отъ природы, жизнь отъ сознанія, сознанія человѣческаго. И воскрешеніе есть дѣло человѣческое, дѣло науки и дѣло искусства. Воскрешаются умершіе естественными силами, тѣми же силами природы, только повороченными къ новымъ цѣлямъ. „Человѣкъ ни уничтожить, ни создать ничего не можетъ, а можетъ лишь превращать и возсоздавать“... Ѳедоровъ имѣлъ въ виду, прежде всего, обращеніе естественной и стихійной силы рожденія, „превращеніе рожденія въ воскрешеніе“, использованіе эротической энергіи рождающаго пола для возстановленія родовой полноты. Къ рожденію Ѳедоровъ относится съ брезгливой стыдливостью и гнушеніемъ. „Природному размноженію въ христіанствѣ соотвѣтствуетъ, въ отрицательномъ смыслѣ, — цѣломудріе, т. е отрицаніе рожденія, а въ положительномъ — всеобщее воскрешеніе, т. е. воспроизведеніе изъ того излишка, который тратится на родотвореніе и изъ праха, произведеннаго разрушительной борьбой, прежде жившихъ поколѣній“... Въ этомъ странномъ религіозно-техническомъ проектѣ хозяйство, техника, магія, эротика, искусство сочетаются въ нѣкій прелестной и жуткій синтезъ. И Соловьевъ имѣлъ поводъ спросить не будетъ ли это „оживленіемъ труповъ“? Есть у Ѳедорова несомнѣнный привкусъ какой то некромантіи... И нужно еще разъ подчеркнуть: Ѳедоровъ всегда предпочитаетъ сдѣланное — рожденному, и искусственное естественному... Своеобразіе религіознаго построенія Ѳедорова не въ томъ, что созерцательному или аскетическому христіанству онъ противопоставляетъ „дѣятельное“... Онъ идетъ много дальше. Божественному

дѣйствію онъ противопоставляетъ человѣческое. Онъ благодати противопоставляетъ трудъ. Одно вмѣсто другого. Міръ замкнутъ въ себѣ... „Знаніемъ вещества и его силъ возстановленныя, прощедшія поколѣнія, способныя уже возсозидать свое тѣло изъ элементарныхъ стихій, населятъ міры и уничтожатъ ихъ рознь... Земля станетъ первою звѣздою на небѣ, движимою не слѣпою силою паденія, а разумомъ, возстановляющимъ и предупреждающимъ паденіе и смерть. Не будетъ ничего дальняго, когда въ совокупности міровъ мы увидимъ совокупность всѣхъ прошедшихъ поколѣній. Все будетъ родное, а не чужое... Этотъ день будетъ дивный, чудный, но не чудесный, ибо воскрешеніе будетъ дѣломъ не чуда, а знанія и общаго труда“... Съ этимъ гуманистическимъ активизмомъ у Өедорова связано условное пониманіе эсхатологическихъ пророчествъ Библіи, какъ предупрежденій и предостереженій, обращенныхъ педагогически къ воображенію и волѣ людей. Они говорятъ только о томъ, что случилось бы подъ условіемъ человѣческаго недѣланія. И для Өедорова это, все таки, только нѣкій casus irrealis... Любопытно, что „трансцендентное“ воскрешеніе силою Божіей по Өедорову приравниватся „воскресенію суда“, воскресенію гнѣва. Въ жизнь воскреснуть человѣкъ долженъ и можетъ только собственной или естественной силой... Өедоровъ вдается въ исключительность самаго крайняго оптимистическаго пелагіанства... Догматъ Богочеловѣчества въ системѣ Өедорова совсѣмъ не раскрытъ. „Религія“ Өедорова есть религія человѣчества. Это — своеобразный „культъ предковъ“, — такъ настаиваетъ самъ Өедоровъ. И „религія всеобщаго предпріятія“, — опять его собственное опредѣленіе... Ученіе Өедорова есть своеобразная форма религіознпго позитивизма, утонченная форма „позитивной религіи“. И, строго говоря, ничто не измѣнится, если въ немъ умолчать о Богѣ (какъ многіе изъ продолжателей Өедорова теперь и поступаютъ)... Говорятъ, Өедоровъ былъ церковнымъ человѣкомъ. Но его міровоззрѣніе, „въ большинствѣ своихъ предположеній“, не было христіанскимъ вовсе, и съ христіанскимъ откровеніемъ и опытомъ рѣзко разногласитъ. И это скорѣе идеологія, чѣмъ дѣйствительная вѣра... „Христосъ есть воскреситель и христіанство есть воскрешеніе; завершеніемъ служенія Христа было воскрешеніе Лазаря“... Это не случайная обмолвка. Христосъ и былъ для Өедорова только величайшимъ чудотворцемъ, которому духи и стихіи повинуются. Таинство Креста оставалось для него закрытымъ, — „и самая крестная казнь, и смерть Христа были лишь безсильнымъ мщеніемъ враговъ воскрешенія и враговъ Воскресителя“...

Виѳанія, гдѣ воскрешенъ былъ Лазарь, для Ѳедорова выше Назарета, и Виѳлеема, и самого Іерусалима... У Ѳедорова остается одно прикладное христіанство безъ основного. Его „проектъ“ нисколько не выводитъ за предѣлы „слишкомъ человѣческаго“. И не въ христіанскомъ Откровеніи источникъ его вдохновеній. Ѳедоровъ исходитъ изъ другихъ преданій и традицій. Онъ строитъ какое-то „новое христіанство“. Его историческая память своеобразно съужена. Онъ строитъ именно нѣчто новое... И очень характерно, что у Ѳедорова оказывается неожиданно много точекъ близости и соприкосновенія съ „Позитивной Политикой“ Огюста Конта. Можно думать, не случайно и Влад. Соловьевъ взялся вновь за чтеніе Конта въ девяностые годы, когда вліяніе Ѳедорова на его мысль сказывалось такъ очевидно. Въ извѣстной его статьѣ о Контѣ нетрудно распознать прямые намеки на Ѳедорова... Соловьевъ выдѣляетъ у Конта мотивъ воскресенія. „Контъ не высказываетъ прямо этой мысли, но кто съ добросовѣстнымъ вниманіемъ прочтетъ всѣ четыре тома его Politique positive, тотъ долженъ будетъ признаться, что никто изъ знаменитыхъ въ мірѣ философовъ не подходилъ такъ близко къ задачѣ воскресенія мертвыхъ, какъ именно Августъ Контъ“... И, кстати замѣтить, врядъ-ли случайно Соловьевъ называетъ здѣсь воскресеніе „задачею“... Мысль Конта, дѣйствительно, всегда обращена или поворочена къ предкамъ. И „позитивный культъ“ есть именно культъ предковъ, прежде всего. О погребеніи и о кладбищѣ Контъ размышлялъ съ такимъ же вниманіемъ и настойчивостью, какъ и Ѳедоровъ. Общественный культъ въ „религіи человѣчества“ и прикрѣпляется къ священнымъ некрополямъ... Прямо Контъ говоритъ только объ „идеальномъ воскресеніи“, — въ памяти или вѣчномъ памятованіи, въ культѣ умершихъ, всего больше — въ единодушіи и единомысліи смѣняющихъ поколѣній съ отошедшими. Но подразумѣваетъ онъ при этомъ нѣчто большее. Онъ думаетъ все время объ оживляющей силѣ любви... „Великое Существо“ и состоитъ прежде всего, изъ усопшихъ, изъ предковъ. И черезъ нихъ Великое Существо и дѣйствуетъ въ исторіи еще становящагося человѣчества. Усопшіе властвуютъ надъ живыми тройною силою примѣра, давности, преданія. И рядъ предковъ важнѣе толпы современниковъ. Въ томъ залогъ поступанія, чтобы власть усопшихъ усиливалась. Непрерывность въ преданіи и времени даже важнѣе солидарности или согласія среди живущихъ... У Конта очень силенъ этотъ паѳосъ исторической „непрерывности“, потребность интегрировать всю полноту пережитой исторіи въ дѣйствительное единство. Въ позитивномъ „культѣ предковъ“, въ этой „идеализаціи“ и „адораціи“ отошедшихъ сказывается самая острая

потребность встрѣтиться и быть съ умершими, какъ съ живыми, — потребность преодолѣть этотъ тягостный разрывъ между смѣняющимися поколѣніями, остановить мгновеніе, остановить самое время. И послѣднее „таинство" позитивнаго культа есть обрядъ „включенія" или „инкорпораціи", т. е. торжественнаго причтенія усопшихъ къ благородному сонму предковъ, къ составу „Человѣчества"... Съ Контомъ у Θедорова прежде всего тема общая. И тотъ же духъ притязаемой „научности", такой же натурализмъ или „физицизмъ". Θедоровъ идетъ дальше Конта, у него много своего. Но „типъ" міровоззрѣнія у нихъ одинакій... Есть и другіе точки сходства между ними. Теорія брака у Конта очень напоминаетъ замыселъ Θедорова „обращать" эротическую энергію, и еще больше напоминаетъ Конта Соловьевъ (разумѣю его „Смыслъ любви"). Мысль Θедорова организовать въ постоянный „вселенскій соборъ" представителей духовенства, науки и искусства имѣетъ много параллелей въ проектахъ Конта и еще Сен-Симона... Много общаго у Θедорова и съ Фурье, съ его „мистическимъ позитивизмомъ", гдѣ такъ причудливо перемѣшаны мотивы Дидро и Ретифа. Роднитъ ихъ греза о возрожденіи природы и воскресеніи умершихъ, при томъ именно чрезъ сознательную регуляцію природы. И, подобно Фурье, Θедоровъ ставилъ и положительно рѣшалъ „небесно переселенческій вопросъ",—„вознесеніе воскрешенныхъ поколѣній на небесные міры или земли, которые и будутъ... возсозидаемы и управляемы вознесенными на нихъ поколѣніями воскрешенныхъ". Но на тему о „родствѣ" Θедоровъ съ Фурье рѣзко расходится... Міровоззрѣніе Θедорова сложилось подъ французскими вліяніями, нѣмецкой философіи онъ не любилъ. Изъ французскаго утопизма отчасти у него и самый паθосъ соціальнаго строительства и „дѣла". И всѣ его размышленія о „не-родственномъ" состояніи міра очень близко напоминаютъ ученія французскихъ позитивистовъ и соціалистовъ объ „анархіи", (у Ог. Конта), объ оскудѣніи „братства" (у Сен-Симона), о „раздробленіи" жизни (у Фурье). Самоутвержденію личности во всѣхъ этихъ системахъ противопоставляется начало общенія и братства, начало согласія и совмѣстнаго труда. Роднитъ съ ними Θедорова и его паθосъ родовой полноты и цѣльности, — подъ другими именами онъ говоритъ всегда именно о „Человѣчествѣ"... Въ частности, у самого Фурье и въ фурьеризмѣ были очень сильныя связи съ давней магической традиціей. Эти магическія традиціи вновь оживаютъ и у Θедорова... Онъ и остается до конца въ этомъ безысходномъ кругу магическаго и техническаго натурализма, этого чудотворчества разума и сознанія („психократія"). Въ его міровоззрѣніи не остается мѣста для свободнаго вдохновенія и творчества, нѣтъ мѣста

и для умнаго дѣланія, для духовной жизни, и молитвенныхъ восхожденій. О таинствахъ говоритъ онъ какъ то двояко. И магія „всеобщаго предпріятія“ для него реальнѣе Святѣйшей Евхаристіи... Все міровоззрѣніе Өедорова поражено неисцѣльнымъ практицизмомъ, подъ именемъ „трудового сознанія“ онъ проповѣдуетъ самый насильническій утилитаризмъ. Личность подчиняется „проекту“. Онъ и самъ проговаривается о „тяглѣ“ своего принудительнаго религіозно-магическаго „проекта“. Подъ именемъ свободы онъ разумѣетъ тоже только трудъ, — своими руками... Въ системѣ Өедорова душно, сколько бы онъ ни говорилъ о небесныхъ просторахъ и переселеніяхъ по звѣздамъ. Въ ней чувствуется зачарованность смертью... У Өедорова много яркихъ и немало вѣрныхъ мыслей, и много чуткихъ догадокъ и наблюденій. Это былъ больше упрямый, чѣмъ смѣлый мыслитель. Въ критикѣ и въ своихъ исканіяхъ Өедоровъ часто бываетъ правъ. И прежде всего, былъ онъ правъ въ этомъ требованіи „дѣлового слова“ въ этой жаждѣ христіанскаго дѣла. Но и эта правда изнутри обезсилена гуманистической самоувѣренностью... „Дѣло“ онъ измыслилъ себѣ соблазнительное и напрасное... И блескъ мечты не есть пламень благодати...

13. Религіозный возвратъ былъ вмѣстѣ и философскимъ пробужденіемъ... Это — очень характерный и значительный фактъ русскаго недавняго развитія... Далеко не всегда то бывало возвращеніе къ истинной вѣрѣ, не всегда въ Церковь, даже не всегда и въ христіанство. Иногда то бывало только исканіе и тревога. Томленія было больше, чѣмъ вѣрности... Однако, во всякомъ случаѣ, предѣльные вопросы бытія и дѣйствія съ какой то неудержимой силою вдвигались тогда въ поле сердечнаго и умного вниманія. Это мы узнаемъ теперь по письмамъ, дневникамъ, воспоминаніямъ людей тѣхъ поколѣній. Это сказывалось и въ литературѣ, въ лирикѣ. Достаточно назвать имя Льва Толстого (срв. его „Исповѣдь“).. Влад. Соловьевъ не былъ одинокъ въ своей борьбѣ за философію. Въ рядъ съ нимъ нужно поставить немало другихъ и значительныхъ именъ... Чичеринъ, Кавелинъ, П. Бакунинъ, Страховъ, Дебольскій, Козловъ, Лопатинъ, братья Трубецкіе... По разному, и часто въ спорѣ, они всѣ дѣлали одно и то же нераздѣльное философское дѣло... То были опыты творческаго усвоенія, претворенія и преодолѣнія великихъ историческихъ системъ филофіи, нѣмецкаго идеализма прежде всего, отчасти и философскаго спиритуализма, въ типѣ Лейбница, и даже утопическаго позитивизма (срв. вліяніе Фурье у Козлова). Это была отличная школа мысли, и въ ней закалилась не только сила, но и смѣлость русскаго умозрѣнія...

И настойчивая философская проповѣдь преодолѣла, наконецъ, и общественное равнодушіе, противленіе и упрямство. Въ 80-хъ годахъ эта проповѣдь становится совсѣмъ открытой и получаетъ размахъ почти что общественннаго движенія. Въ этомъ отношеніи особенно показательна исторія Московскаго Психологическаго общества и образъ его долголѣтняго предсѣдателя, Н. Я. Грота. Его удачно называли въ некрологахъ „философскимъ скитальцемъ". Онъ такъ и прожилъ всю жизнь въ смѣнѣ міровоззрѣній, въ тревогѣ и почти суетѣ около этихъ предѣльныхъ вопросовъ. Но у него была несравненная искренность безкорыстнаго искателя... Очень интересно пересматривать, годъ за годомъ, эти желтоватыя книжки „Вопросовъ философіи и психологіи", журнала, издаваемаго Психологическимъ обществомъ (съ 1891 г.), и въ нихъ перечитывать также и протоколы собраній Общества. Внимательный читатель и по этимъ сухимъ, часто намѣренно высушеннымъ, отчетамъ съумѣетъ прослѣдить исторію наростающей мысли или философскаго пробужденія, исторію этого сдвига или возврата къ идеализму... Здѣсь Соловьевъ читалъ „Объ упадкѣ средневѣковаго міровоззрѣнія", и Левъ Толстой — „Что такое искусство"... Умозрительный приливъ въ концѣ прошлаго вѣка не былъ внезапнымъ, онъ задолго подготовлялся въ тиши... И къ концу вѣка философская среда уже сложилась. Философія становится темой общественнаго вниманія. И въ связи съ этимъ новымъ подъемомъ оживаетъ и интересъ къ родному философскому прошлому, къ философскому родству... Такъ начинается третій періодъ въ исторіи русской философіи, скорѣе оборванный, чѣмъ замкнутый соціальной катастрофой...

VII. Историческая школа.

1. Вопросъ о церковныхъ преобразованіяхъ въ „эпоху великихъ реформъ“ былъ поставленъ однимъ изъ первыхъ. Положительныя программы очень расходились и не были ясными. Но существовавшаго порядка никто уже не защищалъ и не оправдывалъ. И въ требованіи коренныхъ измѣненій сходились люди очень разныхъ настроеній и направленій, — достаточно сопоставить имена А. Н. Муравьева, М. П. Погодина и М. Н. Каткова... Общимъ было сознаніе „лжи церковной“ и требованіе свободы и гласности... Очень рѣзко высказывался на эту тему Катковъ въ докладной запискѣ, поданной министру народнаго просвѣщенія въ 1858-мъ году (напечана она была только много позже). „Нельзя безъ грусти видѣть, какъ въ русской мысли постепенно усиливается равнодушіе къ интересамъ религіи. Это слѣдствіе тѣхъ преградъ, которыми хотятъ насильственно отдѣлять высшіе интересы отъ живой мысли и живаго слова образованнаго русскаго общества... Гдѣ возможно повторять только казенныя и стереотипныя фразы, тамъ теряется довѣріе къ религіозному чувству, тамъ всякій поневолѣ совѣстится выражать его, и русскій писатель никогда не посмѣетъ говорить публикѣ тономъ такого религіознаго убѣжденія, какимъ могутъ говорить писатели другихъ странъ... Эта насильственная недоступность, въ которую поставлены у насъ всѣ интересы религіи и Церкви, есть главная причина того безплодія, которымъ поражена русская мысль и все наше образованіе“... Такой суровый отзывъ были тогда готовы повторить очень многіе, — славянофилы, прежде другихъ. И именно тема свободы, внѣшней и внутренней, становится основной во всей славянофильской публицистикѣ 60-хъ годовъ. Еще въ 1855-мъ году Конст. Аксаковъ писалъ въ своей извѣстной запискѣ „о внутреннемъ состояніи Россіи“ о свободѣ. „Дѣятельность мысли, духовная свобода есть призваніе человѣка... Если найдутся злонамѣренные люди, которые захотятъ распространять вредныя мысли, то найдутся люди благонамѣренные, которые обличатъ ихъ, уничто-

жатъ вредъ и тѣмъ доставятъ новое торжество и новую силу правдѣ. Истина, дѣйствующая свободно, всегда довольно сильна, чтобы защитить себя и разбить въ прахъ всякую ложь. А если истина не въ силахъ сама защитить себя, то ее ничто защитить не можетъ. Но не вѣрить въ побѣдоносную силу истины — значило бы не вѣрить въ истину... Это безбожіе своего рода: ибо Богъ есть истина"... К. Аксаковъ говоритъ: „истина, дѣйствующая свободно, всегда достаточно сильна". Онъ подразумѣваетъ большее: только въ свободѣ истины и есть сила... И это требованіе свободы у славянофиловъ рождалось отъ твердости въ вѣрѣ... Недовѣріе же и страхъ рождается въ сомнѣніи и невѣріи... Скепсисъ не можетъ стать источникомъ творческихъ вдохновеній... Вся сила тогдашней эпохи была именно въ этой вѣрѣ, почти довѣрчивости или оптимизмѣ, — какой бы наивной ни казалась эта довѣрчивость... И дѣло было тогда не въ однихъ только настроеніяхъ или неопредѣленныхъ „требованіяхъ". Опредѣленныя пожеланія были заявлены отъ начала. Въ этомъ отношеніи очень характерны записки А. Н. Муравьева „о стѣснительномъ положеніи Синодальнаго дѣйствованія" и о необходимыхъ преобразованіяхъ, составленныя въ 1856 и 1857 г.г. Съ нимъ соглашался Григорій, тогда уже митрополитъ Новгородскій, и въ особенности Иннокентій Веніаминовъ, тогда епископъ Камчатскій, а позже митрополитъ Московскій, преемникъ Филарета (его назначеніе въ Москву и приписывали внушеніямъ Муравьева),— его переписка съ Муравьевымъ очень интересна... Муравьевъ говорилъ о формализмѣ и бѣдности, о бюрократическомъ духѣ въ архіерейскомъ и консисторскомъ управленіи, о засиліи свѣтской власти. Необходимо возстановить свободу и соборность, самодѣятельность въ Церкви, — необходимо какъ по мотивамъ каноническимъ, такъ и по практическимъ побужденіямъ. Ибо связанная истина безсильна... Филаретъ Московскій нашелъ выводы Муравьева слишкомъ рѣзкими и поспѣшными. Онъ увидѣлъ здѣсь торопливое сужденіе сторонняго человѣка... Филаретъ меньше всего хотѣлъ защищать существовавшій порядокъ, со многими положительными предложеніями Муравьева онъ соглашался, въ частности—о возстановленіи соборнаго начала. Но онъ опасался проведенія реформъ сверху, съ неизбѣжнымъ соучастіемъ и содѣйствіемъ той-же свѣтской или мірской власти, отъ которой и нужно было освободиться. Иниціатива Муравьева, этого „русскаго Шатобріана" (какъ его называли его сверстники), не была надежнымъ залогомъ подлинной церковной самодѣятельности и независимости. Отъ своей прежней службы по Синодальному вѣдомству, за оберъ-прокурорскимъ столомъ,

Муравьевъ сохранилъ привычку къ постоянному наблюденію и прямой слѣжкѣ за дѣйствіями іерархическихъ властей и слишкомъ навязчиво вмѣшивался въ эти дѣла и дѣйствія. Страдалъ нерѣдко отъ этой навязчивости и самъ Филаретъ... Строго говоря, Муравьевъ имѣлъ въ виду только упраздненіе „Пратасовскихъ захватовъ", возвратъ отъ нововводныхъ „министерскихъ" пріемовъ къ прежнимъ „коллегіальнымъ" порядкамъ, введеніе оберъ-прокурской канцеляріи въ нормальныя рамки. О дѣйствительной самодѣятельности Церкви онъ и не помышлялъ... Филаретъ же, вообще говоря, предпочиталъ малыя дѣла широкимъ планамъ и громкимъ словамъ. И это вовсе не отъ чрезмѣрной осторожности или отъ недостаточнаго мужества... Благонадежнѣе было бы постараться, въ явочномъ порядкѣ, возстановить „совѣщательныя сношенія" епископовъ между собой и такимъ способомъ возстановить органическое единство нераздѣльнаго епископата,—нежели торопливо проводить преобразованія законодательнымъ порядкомъ. „Можно предусматривать, что не безъ затрудненія будетъ собираніе отъ архіереевъ мнѣній, и дѣйствованіе ихъ на соборѣ, отчасти только извѣстное по актамъ древнихъ соборовъ и совсѣмъ неизвѣстное многимъ изъ нихъ на опытѣ". Филаретъ не былъ увѣренъ, что русская Церковь готова къ собору. Онъ очень сурово оцѣнивалъ создавшееся положеніе. „Несчастіе нашего времени то, что количество погрѣшностей и неосторожностей, накопленное не однимъ уже вѣкомъ, едва ли не превышаетъ силы и средства исправленія"... Для тогдашнихъ настроеній Филарета особенно показателенъ случай со статьею Н. П. Гилярова-Платонова „О первоначальномъ народномъ образованіи", которую и самъ митрополитъ не усомнился одобрить къ напечатанію въ академическомъ журналѣ (въ „Прибавленіяхъ" 1862-го года). Это была очень острая критика сложившихся порядковъ, когда духовенство практически отстранено отъ всякаго общественнаго дѣйствія и вліянія. „Православное духовенство есть сословіе, намѣренно униженное, на которое само государство смотритъ съ презрѣніемъ" ... Не удивительоо, что эта статья вызвала раздраженіе въ высокихъ кругахъ... Спрошенный по этому поводу, Филаретъ призналъ, что статья составлена слишкомъ рѣзко и неосторожно. Но онъ подчеркивалъ, при этомъ, что для такого увлеченія рѣзкими словами у автора были достаточные поводы. И съ большой откровенностью Филаретъ перечисляетъ рядъ случаевъ, которые могутъ подать поводъ говорить о „презрѣніи" и „униженіи". Эти оговорки только усиливаютъ первоначальную рѣзкость самой статьи... Побѣды Филаретъ ожидалъ, во всякомъ случаѣ, только отъ прямого и творческаго дѣйствія, не отъ запретовъ, — и отъ церковнаго пробужденія, не отъ государственной опеки. Вы-

боръ людей онъ считалъ важнѣе внѣшнихъ преобразованій... Дальнѣйшее развитіе событій только подтверждало опасенія Филарета. Преобразовательная инициіатива сверху и въ либеральныхъ формахъ оказывалась для Церкви опасной. И время графа Дм. А. Толстого было не легче временъ Пратасовскихъ, если только не было еще тяжеле...

2. Потребность въ гласности становится въ тѣ годы всеобщей. И однимъ изъ самыхъ характерныхъ симптомовъ эпохи было возникновеніе и развитіе русской духовной журналистики. Одинъ за другимъ возникаютъ по частной инициіативѣ журналы въ столицахъ и даже въ провинціи. Оживаютъ въ связи съ этимъ и оффиціальные академическіе журналы. Въ 1860-мъ году въ Москвѣ начинаютъ выходить „Православное Обозрѣніе" и „Душеполезное Чтеніе", въ Петербургѣ — „Странникъ", въ Кіевѣ — „Руководство для сельскихъ пастырей" (подъ редакціей о. П. Г. Лебединцева) и „Труды Кіевской духовной академіи". Въ Одессѣ, по предположенію еще Иннокентія, возобновленному Димитріемъ Муретовымъ, и въ Ярославлѣ, по мысли архіепископа Нила (Исаковича), въ томъ же году основаны были первыя „Епархіальныя Вѣдомости", — и данному примѣру вскорѣ послѣдовали и во многихъ другихъ епархіяхъ. Въ 1861—1864 гг. въ Петербургѣ выходитъ журналъ „Духъ Христіанина". Въ 1862-му году передано было въ частныя руки изданіе „Духовной Бесѣды", открытой при Петербургской семинаріи еще митр. Григоріемъ съ 1857-го года. Въ Харьковѣ Макарій Булгаковъ основалъ „Духовный Вѣстникъ" (съ 1862). Въ 1863-мъ году было учреждено въ Москвѣ, при сочувствіи и при участіи Филарета, „Общество любителей духовнаго просвѣщенія", въ противовѣсъ развивавшемуся тогда просвѣщенію не духовному, но уже только съ 1871-го года начало оно издавать свои „Чтенія" (въ особомъ приложеніи печатался русскій переводъ древнихъ правилъ съ толкованіемъ, вмѣстѣ съ греческимъ текстомъ)... Большинство открытыхъ тогда журналовъ просуществовали до послѣдней катастрофы. Въ ихъ изданіи бывали перебои, не всѣ изданія и не всегда бывали достаточно жизненны и живы. Но никогда не оскудѣвалъ интересъ читателей, не ослабѣвала самая потребность въ чтеніи, каковъ бы ни былъ уровень и характеръ этого читательскаго спроса. Очень трудно дать общую и исчерпывающую характеристику этой духовной журналистики, — переодическія изданія всего труднѣе поддаются обобщающей характеристикѣ. Можно отмѣтить только нѣсколько основныхъ чертъ. И, прежде всего, все время чувствуется здѣсь эта потребность высказаться, — потребность ставить и обсуждать вопросы... „Православіе не есть утвержденіе мертвой вѣры"... Въ этомъ отношеніи особенно показательно развитіе

журнала „Православный Собесѣдникъ“, основаннаго при Казанской академіи еще въ 1855-мъ году. По первоначальному замыслу и предположеніямъ митр. Григорія, тогда Казанскаго, это долженъ былъ быть журналъ миссіонерскій и особенно противо-раскольничій. Но съ назначеніемъ ректоромъ въ Казань архим. Іоанна Соколова весь планъ былъ измѣненъ. Новый ректоръ захотѣлъ изъ академическаго органа создать то, что у насъ принято было называть „толстымъ журналомъ“, только въ строго церковномъ направленіи. И до извѣстной степени ему это удалось... На академическомъ актѣ 1856-го года Іоаннъ говорилъ „О духовномъ просвѣщеніи въ Россіи“ и развивалъ здѣсь программу сближенія съ обществомъ и народомъ. Церковь и духовная школа должны выйдти изъ своего уединенія и войти въ міръ, войти во всю эту сложность жизненныхъ трудностей и интересовъ. Познаніе вѣры не можетъ быть только привиллегіей клира, и жизнь по вѣрѣ есть всеобщая заповѣдь... Іоаннъ хотѣлъ добиться, чтобы академіи получили общественное вліяніе... Съ очень большой смѣлостью и самъ онъ, какъ проповѣдникъ, касался всѣхъ очередныхъ вопросовъ общественной жизни, начиная отъ предположеннаго освобожденія крестьянъ, — и другимъ онъ подсказывалъ и задавалъ такія же темы... Это публицистическое увлеченіе Казанскаго ректора было, правда, сравнительно скоро остановлено сверху, — направленіе, имъ взятое, было Синодомъ признано „не соотвѣтствующимъ достоинству духовнаго журнала“, и органъ Казанской академіи былъ демонстративно переданъ въ вѣдомство Московскаго цензурнаго комитета. Однако, краткость сроковъ нисколько не ослабляетъ выразительности симптома... Самъ Іоаннъ и въ послѣдующіе годы не отступалъ отъ своихъ публицистическихъ воззрѣній. „Церковь должна и готова тысячу разъ повторять ударъ этого часа во всѣ колокола, чтобы огласить всѣ концы и углы Россіи, чтобы пробудить всѣ чувства русской души, и во имя христіанской истины и любви призвать всѣхъ сыновъ отечества къ участію и содѣйствію въ общемъ великомъ дѣлѣ возрожденія“... Самымъ яркимъ и значительнымъ изъ тогдашнихъ журналовъ оказалось „Православное Обозрѣніе“ (издавалось съ 1860-го по 1891-й годъ). Основано оно было тремя учеными священниками въ Москвѣ, — это были Н. Сергіевскій, Г. П. Смирновъ-Платоновъ, П. А. Преображенскій, — къ нимъ примыкалъ и четвертый, А. М. Иванцовъ-Платоновъ, московскій магистръ, но въ тѣ годы служившій въ Петербургской академіи, и перешедшій въ Москву уже только въ 1872-мъ году, профессоромъ церковной исторіи въ Университетъ. Задачи журнала были очень у убѣдительно описаны въ первомъ-же объявленіи объ изданіи: „содѣйствовать возбуж-

денію вниманія къ религіознымъ потребностямъ и вопросамъ въ русскомъ обществѣ. представить опыты или, по крайней мѣрѣ, заявить требованіе живого направленія духовной науки, возможнаго въ области православной вѣры, и вообще — быть органомъ сближенія между духовенствомъ и обществомъ, между духовной наукой и жизнью"... Такъ съ самаго начала были четко выражены и поставлены темы религіозной культуры и церковно-общественнаго дѣйствія... Жизнь христіанской истины „не ограничивается областью религіознаго сознанія". Христіанство, „какъ созидательное и животворное начало" должно обнять всю современную жизнь... И удареніе переносится на общественную инициативу, на внутреннюю самодѣятельность и творчество... „Здѣсь по нашему разумѣнію, прежде всего и помимо правительственныхъ мѣръ, нуженъ для духовенства собственный подвигъ нравственнаго самопреобразованія, — нужно, чтобы духовенство въ своей средѣ и въ области своего служенія глубже прониклось нравственными началами и духомъ общественности, — нужно, чтобы оно изъ своей замкнутости серіозно пробудилось къ сознанію общихъ и высшихъ интересовъ православія"... Серьезное вниманіе обращено было на корреспонденцію съ мѣстъ Интересны и письма или обзоры заграничныхъ сотрудниковъ, священниковъ въ заграничныхъ церквахъ (особо нужно отмѣтить статьи о. К. Кустодіева изъ Мадрида и о. Е. Попова изъ Лондона)... „Православное Обозрѣніе" издавалось подъ сочувственнымъ смотрѣніемъ и охраною Филарета Московскаго. И онъ относился съ довѣріемъ къ основнымъ началамъ этого общественно-литературнаго дѣйствія... Редакторомъ писался въ первые годы Н. Сергіевскій, профессоръ богословія въ Московскомъ университетѣ, но руководящія редакціонныя статьи писалъ обычно о. А. Иванцовъ-Платоновъ, безъ подписи. Впослѣдствіи единоличнымъ издателемъ и редакторомъ сталъ о. П. Преображенскій... А. М. Иванцовъ-Платоновъ (1835—1894) не былъ богословомъ въ собственномъ смыслѣ слова, не былъ самостоятельнымъ мыслителемъ. Онъ былъ историкомъ по призванію и убѣжденію. Писалъ онъ немного, но былъ отличнымъ учителемъ на каѳедрѣ, — и своихъ слушателей онъ вводилъ въ методъ работы и приводилъ ихъ въ непосредственную близость къ оправдательнымъ первоисточникамъ. Въ ряду московскихъ университетскихъ историковъ онъ занялъ вліятельное и почетное мѣсто (срв. его некрологи, составленные кн. С. Н. Трубецкимъ и М. Корелинымъ). Въ своемъ историческомъ построеніи онъ умѣлъ сочетать духовную вѣрность традиціи съ безпристра-

стіемъ критической акривіи... „Не совпадаютъ ли въ существѣ своемъ начала православія съ началами самой исторической науки“... Вѣрность преданію не столько въ охраненіи старыхъ формъ сколько въ непрерывности поступательнаго развитія. „Православное начало въ существѣ своемъ есть именно историческое начало для науки и жизни, потому что православіе въ истинномъ смыслѣ есть ни что иное какъ живая исторія Церкви, продолженіе вселенско-церковнаго Преданія“... Вселенское не слѣдуетъ подмѣнять мѣстнымъ... Иванцовъ-Платоновъ былъ человѣкъ очень твердыхъ и дѣйственныхъ убѣжденій. И ученая дѣятельность была для него религіознымъ призваніемъ и потребностью, — „высшій нравственный долгъ, дѣло совѣсти, служеніе живому Богу“... У него былъ очень силенъ нравственно-общественный паѳосъ. Онъ вѣрилъ крѣпко, что христіанство подлежитъ д ѣ я т е л ь н о м у о с у щ е с т в л е н і ю и въ ж и з н и о б щ е с т в е н н о й, не только въ личной... Въ реформахъ своего времени онъ угадывалъ „пути Царствія Божія“, узнавалъ въ нихъ „лѣто Господне пріятно“, наставшее въ силѣ... Онъ былъ близокъ къ славянофиламъ, издавалъ сочиненіа Самарина и Хомякова, участвовалъ въ изданіяхъ Ив. Аксакова, въ „Днѣ“ и въ „Руси“. Его первая напечатанная статья появилась въ „Русской Бесѣдѣ“ за 1858-ой годъ: „О положительномъ и отрицательномъ направленіяхъ въ русской литературѣ“. Не во всемъ былъ онъ со славянофилами согласенъ, но ихъ соединялъ и роднилъ этотъ духъ свѣтлой и свободной вѣры, этотъ паѳосъ христіанской свободы и христіанскаго просвѣщенія... У Аксакова Иванцовъ и напечаталъ свои замѣчательныя статьи „О русскомъ церковномъ управленіи“, — строгая и проницательная критика Петербургскаго синодальнаго строя („Русь“ 1882 г. и отд.). Тамъ же спорилъ онъ и съ Влад. Соловьевымъ, послѣ его первыхъ статей о „христіанской политикѣ“... И вообще, „историческое направленіе“ было характернымъ для „Православнаго Обозрѣнія“. По исторіи статей всегда бывало всего больше. И съ первыхъ же лѣтъ начато было изданіе „Памятниковъ древней христіанской письменности въ русскомъ переводѣ“, въ особомъ приложеніи. Изданы были писанія мужей апостольскихъ, апологеты, „Противъ ересей“ св. Иринея Ліонскаго,— начатъ былъ, но остановленъ, переводъ апокрифическихъ евангелій. Надъ этимъ изданіемъ и переводами всего больше трудился о. П. Преображенскій (скончался въ 1893 г.). По личнымъ своимъ интересамъ, онъ былъ философомъ, не историкомъ — его самого привлекала у отцовъ ихъ ищущая мысль. Одно время подымался вопросъ о приглашеніи о. Преображенскаго на философскую каѳедру въ Москов-

скій Университетъ (совмѣстно съ Н. П. Гиляровымъ - Платоновымъ), — выбранъ былъ Юркевичъ изъ Кіевской Академіи... При „Православномъ Обозрѣніи" были изданы кромѣ того не-каноническія книги Ветхаго Завѣта, съ греческаго... Замыселъ былъ тотъ, чтобы дать въ руки и рядовому читателю самый текстъ памятниковъ, а не только пересказъ или толкованіе. И текстъ давался полностью, безъ всякихъ смягченій или сокращеній. Это отвѣчало и мысли Филарета, — трудныя или смущающія мѣста у святыхъ отцовъ нужно объяснять, а не пропускать... „Если же встрѣтится выраженіе, которое имѣетъ неблаговидный смыслъ, надобно найти въ немъ существенную мысль св. отца, которая должна быть чиста, и по ней устроить переводъ, вѣрный если не буквѣ, то идеѣ св. отца"... Обращаетъ вниманіе и многочисленность участвующихъ въ журналѣ и пишущихъ лицъ. Обычно это бывали профессора или преподаватели духовныхъ академій и семинарій, изъ бывшихъ академическихъ воспитанниковъ, и печатали они или свои „курсовыя сочиненія" (т. е. выпускныя или на ученую степень), или свои „классическіе уроки", иногда поученія и бесѣды. Такимъ образомъ, этотъ журнальный расцвѣтъ въ 60-хъ годахъ отражалъ развитіе духовной школы предыдущей эпохи... Чувствуется связь и даже зависимость отъ западныхъ книгъ. Но очень сильно сказывается и живой интересъ къ родной церковной дѣйствительности, въ ея прошломъ и въ ея современности, и интересъ къ жизни другихъ православныхъ міровъ. Работъ и статей по русской церковной исторіи въ журналахъ 60-хъ и 70-хъ годовъ появилось исключительно много. Это связано было и съ общимъ оживленіемъ историческихъ интересовъ и занятій въ Россіи въ тѣ годы, съ обостреніемъ исторической любознательности, съ общимъ напряженіемъ тогдашнихъ общественно-историческихъ исканій... Были для того и практическія поводы. Вопросъ о преобразованіяхъ въ церковной жизни и въ самомъ церковномъ управленіи былъ заданъ и поставленъ совсѣмъ открыто. Въ частности былъ очень остро поставленъ вопросъ о преобразованіи церковнаго суда. Всѣ эти вопросы обсуждались въ печати, прямо или косвенно, съ большимъ увлеченіемъ и даже горячностью. Особое возбужденіе вызывали книги бывшаго профессора Дм. Ив. Ростиславова и калязинскаго священника І. С. Беллюстина, изданныя тогда заграницею, въ Берлинѣ и Лейпцигѣ. Это была желчная и не добрая критика существующихъ порядковъ, часто вѣрная въ своихъ фактическихъ основаніяхъ, но ложная и даже лживая въ своей не-творческой обличительности. И вся острота обличенія сосредоточена была на іерархіи и на монашествѣ, что и придаетъ критикѣ такой специфическій протестантскій и пресви-

теріанскій стиль. Это именно обличительство, не церковная самокритика. Идеалъ Беллюстина и складывался подъ вліяніемъ протестанской ортодоксіи и плохо понятаго примѣра первохристіанства. Это былъ своего рода „протестантизмъ восточнаго обряда“, — и въ то время это настроеніе было очень распространеннымъ. Однако, въ тогдашнемъ обличительствѣ не такъ интересна принципіальная сторона, сколько бытовая. Въ этихъ спорахъ 60-хъ годовъ вскрывается застарѣлая рознь различныхъ слоевъ русскаго клира между собою, рознь т. наз. „бѣлаго“ и „чернаго“ духовенства. И подъ именемъ „чернаго“ духовенства нужно разумѣть, прежде всего, т. наз. „ученое монашество“, этотъ своеобразный служило педагогическій орденъ, изъ членовъ котораго, какъ правило, избирались кандидаты во епископы. Это было западническое включеніе въ русскую церковно-историческую ткань, очень неудачное повтореніе западнаго примѣра въ несоотвѣтственныхъ условіяхъ. Это „ученое монашество“ возникаетъ впервые на Югѣ въ XVII-мъ вѣкѣ, въ связи съ заведеніемъ новыхъ латинскихъ школъ. И вмѣстѣ съ этими школами переходитъ и на Сѣверъ. Отъ живыхъ монастырскихъ преданій это новое монашество вполнѣ отрывается. Между монашествомъ „ученымъ“ и монастырскимъ не было взаимнаго пониманія и рознь между ними достигала иногда трагической остроты. Восемнадцатый вѣкъ былъ временемъ въ особенности неблагопріятнымъ для здороваго развитія монашества. Русское „ученое монашество“, какъ типъ, сложилось именно въ обстановкѣ этого просвѣтительнаго вѣка. Въ XIX вѣкѣ положеніе нѣсколько исправляется, но преобладающій типъ остается такимъ, какимъ онъ уже къ тому времени сложился. Среди „ученыхъ“ монаховъ нерѣдко бывали истинные ревнители и подвижники. Но такими исключеніями только оттѣняется вся уродливость основного типа. И главный парадоксъ въ судьбѣ „ученаго монашества“ связанъ съ тѣмъ, что организуется оно подъ властью и верховенствомъ оберъ-прокурора. Ибо духовныя школы въ XIX вѣкѣ оказываются подъ непосредственнымъ управленіемъ оберъ-прокурора, и назначеніе епископовъ остается неприкосновенной прерогативой той-же свѣтской власти. Это было не только обмірщеніе, но бюрократизація монашества. „Орденъ“ создается свѣтской властью, какъ средство властвовать и въ Церкви. Въ сущности, то было только номинальное монашество, кромѣ видимаго „образа“ или одежды здѣсь мало оставалось монашескаго. Это ученое „черное“ духовенство всегда меньше было носителемъ аскетическаго начала. Обѣты молчаливо преступались по невыполнимости. Монашество для „ученыхъ“ перестаетъ быть путемъ послушанія и подвига, становится для нихъ путемъ власти, путемъ ко власти и чести, — во

всякомъ случаѣ. Въ серединѣ XIX-го вѣка „черное“ духовенство было тѣмъ привиллегированнымъ слоемъ клира, для котораго въ силу целибата былъ открытъ и проложенъ путь къ почестямъ высшихъ званій. Рознь „бѣлыхъ“ и „черныхъ“ начиналась въ области бытовой и житейской, отъ самаго начала уже окрашивалась и отравлялась чувствами личной обиды и несправедливаго предпочтенія. И въ такомъ настроеніи нелегко было разглядѣть дѣйствительныя очертанія вещей (см. объ этомъ у Никанора Херсонскаго)... Это была одна изъ самыхъ зараженныхъ и опасныхъ ранъ стараго русскаго церковно-общественнаго строя. И съ теченіемъ времени взаимное напряженіе скорѣе возростаетъ. Тема о „ученомъ монашествѣ“ постоянно обсуждается, открыто или прикрыто, но съ неизмѣннымъ возбужденіемъ. Нѣсколько позже органомъ либерально-обличительнаго направленія въ духовной публицистикѣ становится „Церковно-общественный вѣстникъ“, еженедѣльный журналъ, выходившій (съ 1875 г.) подъ редакціей А. И. Поповицкаго, одно время лектора французскаго языка въ Петербургской академіи... Всего хуже, что эта внутри-сословная рознь отражалась и въ собственно богословской работѣ,—темы выбирались часто съ затаеннымъ публицистическимъ замысломъ, въ оправданіе своего или въ опроверженіе чужого практическаго идеала... Это чувствуется уже и въ 60-ые годы... Съ большимъ вниманіемъ въ это время обсуждаются и всѣ вопросы, связанные съ устроеніемъ или возстановленіемъ приходской жизни, съ открытіемъ братствъ и сродныхъ имъ обществъ. Въ этомъ отношеніи особенно характерна дѣятельность о. А. В. Гумилевскаго, одного изъ со-редакторовъ журнала „Духъ Христіанина“, организатора братства при Христорождественской церкви на Пескахъ, въ С.-Петербургѣ. Это былъ первый открытый опытъ соціально христіанской работы. Онъ встрѣтилъ сопротивленіе со стороны свѣтской администраціи, опасавшейся чрезмѣрной активности духовенства, и широко задуманный планъ церковно соціально-каритативной работы былъ смятъ... Соціальныя темы обсуждались съ особеннымъ вниманіемъ и въ славянофильской печати, въ журналѣ „День“, иногда и слишкомъ смѣло. Кн. С. М. Трубецкой впослѣдствіи отзывался объ этихъ славянофильскихъ планахъ „демократическихъ“ реформъ въ Церкви, что они „больше подходили къ какимъ нибудь индепендентскимъ общинамъ, чѣмъ къ православной Церкви“. Моментъ іерархическій былъ затѣненъ, и съ чрезмѣрной силой былъ выдвинутъ моментъ самодѣятельности, почти суверенности церковнаго народа или „міра“, хотя народъ и противопоставляется не столько іерархіи, сколько бюрократіи. Особую остроту всѣ эти вопросы получали по связи съ освобожденіемъ крестьянъ и новымъ устро-

еніемъ свободныхъ сельскихъ обывателей... Въ этихъ церковно-публистическихъ спорахъ перспективы иногда раздвигались, иногда затуманивались пристрастіями, торопливостью, непримиримостью... Очень своеобразное положеніе занялъ въ этихъ спорахъ оберъ-прокурорскій надзоръ. Съ 1865-го года оберъ-прокуроромъ становится графъ Дм. А. Толстой, совмѣщая съ Синодальной службой и должность Министра Народнаго просвѣщенія, такъ что на много лѣтъ какъ бы возобновляется опытъ „сугубаго министерства". Только на этотъ разъ не въ духѣ сверхисповѣднаго мистицизма, но въ духѣ сверхисповѣднаго индифферентизма... „Главный ретроградъ" въ общей и внутренней политикѣ, въ дѣлахъ церковныхъ Дм. Толстой былъ, напротивъ, радикаломъ и новаторомъ. Человѣкъ врядъ ли вѣрующій, и вовсе не церковный, онъ не имѣлъ никакой склонности и сочувствія ко всѣмъ религіознымъ пережиткамъ, и не скрывалъ своего пренебреженія къ клиру и іерархіи. „Давленіе оберъ-прокурора на духовную самостоятельность Синода при графѣ Толстомъ стало окончательно установившимся порядкомъ вещей, и одновременно обезсиливало Церковь, и обезличивало ея іерарховъ" (отзывъ кн. В. Мещерскаго). Толстой вездѣ и старался прежде всего ослабить и остановить вліяніе Церкви и духовенства, — особенно это было очевидно въ организаціи начальнаго народнаго образованія, отъ чего духовенство настойчиво отстранялось (срв. сокращеніе числа приходовъ, за десять лѣтъ было закрыто болѣе 2.000 приходовъ!). Не менѣе это очевидно и въ „Толстовской" реформѣ средней школы, которая должна была воспитывать новыя поколѣнія въ духѣ какого-то неуловимаго „классическаго" гуманизма, — и „Законъ Божій" оказывался въ числѣ второстепенныхъ предметовъ. Но графъ Толстой пытался преобразовать и самую Церковь. При немъ былъ задуманъ рядъ либеральныхъ реформъ во всѣхъ областяхъ церковнаго строя. Самой рѣшительной была, кажется, попытка духовно-судебныхъ преобразованій. Сразу же послѣ изданія Судебныхъ уставовъ и по Синодальному вѣдомству былъ поднятъ вопросъ, не надлежитъ ли и церковные суды перестроить и переобразовать „сообразно тѣмъ началамъ, на которыхъ преобразована судебная часть по гражданскому, военному и морскому вѣдомствамъ". Характерна уже самая постановка вопроса,—спрашивается собственно о томъ, какъ распространить реформу на послѣднее изъ „вѣдомствъ", преобразованіемъ еще не затронутое. Была образована комиссія подъ предсѣдательствомъ Филоѳея, тогда архіепископа Тверского (умеръ Кіевскимъ митрополитомъ). Работы этой комиссіи оказались безплодны. Къ вопросу о судебныхъ преобразованіяхъ вернулись снова только черезъ нѣсколько

лѣтъ, — въ январѣ 1870-го года былъ учрежденъ особый Комитетъ о преобразованіи судебной части, подъ предсѣдательствомъ Макарія Литовскаго. Очень показательно было, что этотъ комитетъ былъ составленъ изъ свѣтскихъ и лицъ бѣлаго духовенства, и кромѣ предсѣдательствующаго, въ немъ не было ни одного монаха и ни одного епископа. Комитетъ выработалъ свой проектъ къ 1873-му году. Онъ былъ разосланъ на отзывъ къ епархіальнымъ архіереямъ и въ епархіальныя учрежденія. Одновременно былъ изданъ очень острый разборъ этого проекта. „О предполагаемой реформѣ церковнаго суда", — записка эта издана была анонимно, но не было тайной, что составилъ ее проф. Московской академіи по церковному праву, А. П. Лавровъ (впослѣдствіи Алексій, архіепископъ Литовскій), членъ комитета, оставшійся въ меньшинствѣ. Проектъ комитета былъ встрѣченъ очень непріязненно среди епископата, и архіепископъ Агаѳангелъ Волынскій отвѣтилъ на него обстоятельнымъ отзывомъ о незаконности и вредѣ оберъ-прокурорской власти (остался въ рукописи). Отъ реформы пришлось отказаться. Основная неправда комитетскаго проекта кроется въ нецерковности исходныхъ посылокъ. Вопросъ ставился собственно о введеніи „судебныхъ уставовъ" въ церковную дѣятельность, точно не существуетъ независимаго церковнаго права и правосознанія. Въ томъ и была вся тайная острота предположенной реформы, что молчаливо отвергалось самое существованіе независимой церковной юрисдикціи и особенно судебныхъ полномочій. Это и было послѣдовательно съ точки зрѣнія Петровскихъ началъ, — не совершается ли все въ русской Церкви „по указу Императорскаго Величества"?... То вѣрно, что церковные суды и судопроизводство въ Россіи нуждались въ коренномъ переустройствѣ. И однако, — не по прописямъ свѣтскаго правосознанія, наивно и насильственно вводимымъ въ дѣйствіе, но изъ началъ живого каноническаго самосознанія Церкви. Вѣрно и то, что это самосознаніе не было тогда достаточно живымъ и чуткимъ, — нужно было его пробудить... Но именно этого и не хотѣлъ графъ Толстой. Онъ дѣйствовалъ вполнѣ въ духѣ Петровскихъ началъ, подчиняя Церковь во всемъ государственнымъ интересамъ... Особенно рѣзко сказывалось при графѣ Толстомъ правительственное отталкиваніе отъ монашества. Монашество символически напоминало о церковной независимости и не-отъ-мірности, какъ бы ни было само монашество обмірщено. Въ эпоху Толстого былъ открытъ широкій доступъ для лицъ бѣлаго духовенства къ вліятельнымъ положеніямъ въ Церкви, — именно по тому мотиву, что бѣлое ближе къ міру. Къ Толстовской эпохѣ всего ближе и относится рѣзкое замѣчаніе Голубинскаго. „Порабощеніе членовъ

Синода оберъ-прокуроромъ есть господство барина надъ семинаристами: будь члены Синода изъ баръ, имѣй связи въ придворномъ обществѣ, и прокуроръ не господствовалъ бы надъ ними". Въ такомъ соотношеніи соціальныхъ моментовъ и состоитъ вся острота и сила Петровской реформы. Потому и было государство до времени заитересовано охраненіемъ сословности духовнаго чина... „Мы живемъ въ вѣкъ жестокаго гоненія на вѣру и Церковь подъ видомъ коварнаго объ нихъ попеченія", такъ писалъ митр. Арсеній еще въ 1862-мъ году. Этотъ рѣзкій отзывъ былъ бы еще умѣстнѣе нѣсколькими годами позже...

3. Самымъ громкимъ эпизодомъ въ исторіи духовной журналистики 60-хъ годовъ было, конечно, извѣстное столкновеніе между архимандритомъ о. Ѳедоромъ Бухаревымъ (1824—1871) и В. И. Аскоченскимъ, извѣстнымъ издателемъ „Домашней Бесѣды" (выходила съ 1850-го года), на тему „О православіи въ отношеніи къ современности" (заглавіе сборника статей о. Ѳеодора, СПБ. 1860)... Объ этомъ трагическомъ эпизодѣ говорили много и много разъ. Врядъ ли, однако, смыслъ этого столкновенія былъ вѣрно разгаданъ. Во всякомъ случаѣ, то не былъ богословскій споръ, и то не была встрѣча двухъ богословскихъ направленій. Это былъ конфликтъ психологическій, прежде всего, и конфликтъ очень личный... В. И. Аскоченскій (1813—1879) въ молодости былъ баккалавромъ Кіевской академіи, по польскому языку и патрологіи. Но изъ академической службы и вообще изъ „духовнаго вѣдомства" онъ рано вышелъ,—такая дѣятельность его не удовлетворяла вовсе. По его „дневникамъ" можно вполнѣ понять причины его ухода. Онъ весь въ протестѣ противъ монашества, противъ всякаго аскетизма вообще. „Когда это власть анахоретовъ перейдетъ въ руки людей, которые знаютъ свѣтъ и требованія просвѣщенія! Мнѣ кажется, что покуда бородатые философы будутъ ораторствовать съ устарѣлыхъ своихъ каѳедръ, пока не истребитъ Господь этотъ нечистый духъ односторонности и закоренѣлаго беззубаго квіетизма, пока не дадутъ воли чувству и простора уму, а, главное, пока не отнимутъ грозную, безтолковую ферулу у этихъ черныхъ геніевъ, которые, не въ гнѣвъ имъ будетъ сказано, ужасно какъ близоруки, — до тѣхъ поръ отъ нашей академіи не жди добра. Все въ ней будетъ грязно, темно, пошло, и наше просвѣщеніе черезъ десять, а много-много черезъ двадцать лѣтъ, станетъ страшнымъ анахронизмомъ"... О своемъ преподаваніи Аскоченскій очень откровенно объясняетъ, что въ аудиторіи онъ говоритъ совсѣмъ свободно, но къ экзаменамъ сдаетъ записки, невинныя, какъ рѣчная вода. Такъ прячется онъ „отъ неразумной ревности нашихъ инквизиторовъ-монаховъ". И пря-

таться, дѣйствительно, приходилось. „Что мнѣ за надобность, думалъ я, пиша во время оно свои лекціи, до святости такого-то... Я читаю его сочиненія, разбираю ихъ, какъ критикъ, а не безотвѣтный поклонникъ прославленной Богомъ и людьми святыни. И вотъ причина, отчего читатель мой найдетъ въ моихъ запискахъ столько смѣлости и заподозритъ меня, быть можетъ, въ кощунствѣ"... Аскоченскій не къ „ученому монашеству" только относится отрицательно, но именно къ самой аскезѣ, къ постамъ, ко всякаго рода устарѣлымъ обрядамъ церковнымъ, въ томъ числѣ и къ чину Православія. „Нынѣ уже времена не тѣ. Изъ разности мнѣній насчетъ того или другого догмата — нѣтъ драки: ты вѣришь такъ, а я вѣрю иначе,—ты принимаешь это, а я нѣтъ; что же тутъ? Вольному воля, спасенному—рай, а драться намъ не изъ чего и ругаться тожь"... Аскоченскій всегда былъ склоненъ къ вольнымъ мыслямъ. Особое влеченіе и интересъ чувствовалъ онъ всегда къ „бѣдному Іудѣ", котораго считалъ оклеветаннымъ невинно... Психологически Аскоченскій всего ближе напоминаетъ извѣстнаго Ростиславова, какъ бы они не расходились въ практическихъ выводахъ. И одинаковая у нихъ озлобленность, и какое-то злорадство въ осужденіяхъ... Аскоченскаго озлобили житейскія неудачи, онъ чувствовалъ себя точно заѣденнымъ средою. Ему пришлось пройти почти что черезъ нищету, семейное счастье его было дважды разбито въ молодые годы. Изъ этихъ искушеній онъ вышелъ жесткимъ и желчнымъ... Въ пятидесятые годы онъ вступаетъ въ журналистику, какъ ярый охранитель. Но охранителемъ сталъ онъ отъ желчнаго безвѣрія И охранялъ онъ скорѣе бытовой и гражданскій порядокъ, но не церковное преданіе, котораго и не зналъ. Сложившійся порядокъ онъ отстаивалъ и сторожилъ изъ мрачнаго недовѣрія къ людямъ. „Аскетическаго" міровоззрѣнія вовсе и не раздѣлялъ, защитникомъ его только прикидывался. Всю дѣйствительность воспринималъ онъ какъ то мелодраматически, въ игрѣ свѣта и тѣней. Вокругъ онъ всюду угадывалъ злонамѣренныхъ... Тогдашняя вспышка нигилизма и радикализма, казалось, оправдывала его мрачную недовѣрчивость. Этимъ только и объясняется его литературный успѣхъ. „Домашняя Бесѣда" многимъ представлялась горькимъ и грубымъ, противоядіемъ противъ „радикальной" журналистики, которой тогда вѣдь заправляли тоже выходцы изъ духовнаго вѣдомства и школы. Да и самая грубость Аскоченскаго не такъ уже и удивительна въ одуряющей обстановкѣ тогдашнихъ „полемическихъ красотъ", и всѣхъ этихъ „свистковъ образованности". Но не слѣдуетъ считать его единомышленниками всѣхъ тѣхъ, кто былъ тогда доволенъ его полемикой. Въ этой полемикѣ слишкомъ многое понятно только изъ личнаго темперамента полемиста...

Аскоченскій не вѣрилъ въ эмпирическое добро. И въ архим. Ѳеодорѣ его раздражала, прежде всего, уже эта благодушная довѣрчивость, благожелательство. Можно думать, что раздражалъ и самый его монашескій санъ... Считать о. Ѳеодора Бухарева „новымъ человѣкомъ" никакъ не приходится. По своему душевному складу онъ вполнѣ принадлежалъ къ эпохѣ Александровскаго мистицизма. Для своего времени онъ скорѣе запоздалъ. И въ этомъ именно завязка его личной трагедіи и срыва... Съ ранней молодости Бухаревъ былъ схваченъ волей къ дѣйствію, у него была неодолимая потребность строить новый міръ и новую жизнь. Онъ затѣмъ и постригъ принялъ, „чтобы не оставаться въ воинствѣ Христовомъ рядовымъ воиномъ". Монахомъ и священникомъ онъ становился съ тѣмъ, чтобъ пролагать новые пути въ мірѣ, чтобы расширить поле своего возможнаго вліянія въ жизни. Онъ самъ объяснилъ, что въ его пониманіи монашество есть с л у ж е н і е, — т. е. именно дѣйствіе и вліяніе... Но у него совсѣмъ не было чуткости и воспріимчивости къ дѣйствительной жизни. Онъ ее мало зналъ и не умѣлъ узнавать. Онъ вовсе былъ неспособенъ къ житейскому видѣнію, именно къ прямому дѣйствію и былъ онъ непригоденъ. У него неизбѣжно развивалась утопическая мечтательность, и пробуждалось упрямство визіонера. Всего сильнѣе это въ его роковой книгѣ „Изслѣдованія Апокалипсиса". У о. Ѳеодора совсѣмъ не было чувства исторической перспективы, онъ не чувствовалъ историческаго ритма и инерціи, всѣ сроки для него слишкомъ сокращались. Его толкованіе историческихъ событій мало убѣдительно. Онъ совсѣмъ не былъ историкомъ, онъ плохо зналъ исторію, слѣдилъ историческій процессъ по случайнымъ учебникамъ. „Съ Апокалипсисомъ и Лоренцомъ въ рукахъ Ѳедоръ толкуетъ судьбы міра" (слова Гилярова)... И къ его книгѣ можно примѣнить слова Филарета, сказанныя по другому случаю о другомъ опытѣ Апокалипсическихъ настроеній: „нѣкоторыя неясныя явленія Апокалипсическія принуждено совлекаетъ на землю и Божественное превращаетъ въ политическое"... Надуманнаго въ его книгѣ гораздо больше, чѣмъ дѣйствительно увидѣннаго. Даже въ послѣдней обработкѣ книга осталась блѣдной, — яркихъ страницъ въ ней совсѣмъ мало. И тѣмъ трагичнѣе тотъ роковой выводъ, который изъ цензурнаго запрещенія этой книги сдѣлалъ архимандритъ Ѳеодоръ. Отреченіе отъ священства, сложеніе иноческихъ обѣтовъ и бракъ,—это никакъ не „героическій актъ исповѣдничества", но именно судорога мечтательной растерянности. Это было подлинное мистическое самоубійство, особенно страшное у проповѣдника Божественнаго Агнца. Это былъ судорожный и безсильный протестъ утопической грезы противъ трагической сложности

жизни. Изъ монашества Бухаревъ уходилъ теперь съ тѣмъ, чтобы отыскать для себя новые и лучшіе пути служенія и дѣйствія. И самообманъ былъ тѣмъ болѣе трагиченъ, что никакого пути онъ не нашелъ, и не могъ найти. Ибо просто не видѣлъ окружающаго и происходящаго, не умѣлъ и не хотѣлъ видѣть. Именно публицистомъ быть онъ не могъ. Во всемъ, что тогда писалъ онъ о радикальной и отрицательной журналистикѣ, поражаетъ это наивное невидѣніе, это неумѣніе схватывать конкретныя очертанія вещей. Потому онъ и не могъ рѣшить этой задачи, которой занимался всю жизнь. То была великая задача воцерковленія жизни. И было несомнѣнной заслугой о. Ѳеодора, что эту задачу онъ выдвигалъ въ своемъ учительствѣ и преподаваніи. Но самъ онъ ослаблялъ впечатлѣніе своей проповѣди. Его собственныя рѣшенія смущаютъ такъ часто именно этой невидящею наивностью, этой несерьезностью. Бухаревъ не только былъ утопистомъ, но былъ и очень наивнымъ утопистомъ... Сила была въ его искренности. Но самая искренность слишкомъ часто бывала преувеличенной и надрывной. У него не было духовной мѣры. Онъ всегда бывалъ въ душевной возбужденности. „Затрудненное дыханіе, перерывы голоса, необычайный блескъ глазъ"... Слушателей своихъ онъ увлекалъ, волновалъ, но вести ихъ онъ совсѣмъ не умѣлъ. И всегда онъ былъ только „по поводу" (срв. очень интересныя „записки" о немъ прот. В. Лаврскаго, его близкаго ученика по Казани)... Учился Бухаревъ въ Московской академіи, тамъ же былъ баккалавромъ, потомъ профессоромъ и инспекторомъ въ Казани. Изъ академическихъ преподавателей всего больше обязанъ онъ былъ о. Ѳ. Голубинскому, — отъ него узналъ о нѣмецкой философіи и теософіи. Изъ стороннихъ вліяній онъ самъ отмѣчаетъ статьи Бѣлинскаго, изъ которыхъ онъ тоже извлекалъ философскія идеи, и переводилъ ихъ „на иное основаніе", т. е. ко Христу. Сильное на него впечатлѣніе производили книги Гоголя, особенно „Переписка". Впослѣдствіи на него имѣлъ сильное вліяніе юродивый священникъ о. Петръ Томаницкій, въ г. Угличѣ,— его считалъ онъ „могущественнымъ вождемъ духовнымъ". Но всего ближе въ своихъ взглядахъ былъ онъ къ Филарету Московскому, что и самъ всегда признавалъ. Основной замыселъ его „системы" взятъ именно у Филарета, все это ученіе о Крестной любви. И даже роковая книга объ Апокалипсисѣ задумана была не безъ косвеннаго вліянія Филарета,— Апокалипсисъ, это была любимая книга московскаго митрополита. И въ общемъ Филаретъ вѣдь одобрилъ книгу Бухарева „Мерцаніе де свѣта видишь"... И онъ былъ вполнѣ правъ, настаивая, что не слѣдуетъ такую наивную книгу печатать... Въ міровоззрѣніи Бухарева есть подлинный раз-

махъ. Но это только размахъ воображенія. И въ этомъ онъ такъ не похожъ на Филарета. Филаретъ умѣлъ аскетически сдерживать пылкость своего воображенія и взыграніе своего сердца. Отсюда такая пластичность и мѣрность въ его созерцаніяхъ. Именно этого не было у Бухарева. Онъ все понималъ слишкомъ прямо, потому и схематично. Въ его изображеніи всегда чувствуется насиліе мечты надъ дѣйствительностью. Филарета можно назвать трагическимъ икономистомъ. Бухаревъ былъ акривистъ,—утопистъ акривіи... Основнымъ въ его міровоззрѣніи было очень яркое переживаніе совершившагося спасенія. Грѣхъ міра взятъ или снятъ Агнцемъ Божіимъ, преграда грѣховности сломлена и разорена. Отсюда у Бухарева весь этотъ несдержанный оптимизмъ, радость примиренія. Въ христіанскомъ опытѣ грѣховность теряетъ свое жало, сердце затоплено этимъ чувствомъ искупительнаго милосердія Божія. Но этой милости нужно быть дѣйствительнымъ причастникомъ. Нужно и самому стать крестоносцемъ, спострадать Агнцу, сопережить и какъ бы вмѣнить самому себѣ всѣ чужія погрѣшности и заблужденія. Только чрезъ такое состраданіе, только силою такой сострадающей любви и можно войти въ силу Отчаго благоволенія и любви Агнчей. И отсюда чувство острой христіанской отвѣтственности за жизнь. Ибо для всякаго и каждаго дѣла или дѣйствія человѣческаго задана высшая цѣль, по силѣ непреложнаго Воплощенія, въ образѣ Богочеловѣка... Богъ Слово есть Агнецъ Божій, въ созерцаніи Бухарева. Именно въ Единородномъ и открывается вся полнота Троической любви, черезъ него изливается въ міръ. Отъ самаго творенія міра начинается истощаніе Слова, Его заколеніе. Ибо пріемлетъ Онъ на Себя всѣ противорѣчія и нестроенія мірового бытія. Вся грѣховная жизнь міра есть непрерывное заколеніе Агнца. Только Его жертвенная любовь и охраняетъ міръ. Въ искупительномъ Воплощеніи это истощаніе завершается. Въ смерти Крестной исполняется Агнчая жертва, и ея силою въ полнотѣ Церкви оживотворяется и весь смертный составъ бытія... Этотъ очеркъ сдѣланъ очень смѣло и увлекательно. И все же въ немъ нѣтъ достаточной конкретности. Все время только общія опредѣленія. Есть и ощутительный привкусъ сентиментальнаго квіетизма. Крестоношеніе у Бухарева скорѣе въ сочувственномъ воображеніи, чѣмъ въ дѣйствительномъ подвигѣ. И своего подвига онъ не снесъ, отъ обѣтовъ отрекся, вступилъ въ клятво-преступный бракъ, отрекся и отъ священническаго долга,—и все во имя притязательнаго и мечтательнаго активизма... Творческой силы у Бухарева не было, не было у него и аскетическаго мужества. Именно креста своего онъ не понесъ. Отсюда его крушеніе. Это образъ тро-

гательный, но никакъ не пророческій и не героическій... Споръ съ Аскоченскимъ завязался вокругъ современныхъ событій. Строго говоря, оба были не правы. Аскоченскій — въ своей скептической злобности, о. Θеодоръ — въ сентиментальномъ благодушіи. Его правда была въ томъ только, что онъ искалъ выхода и уповалъ, хотя за выходъ и принялъ тупикъ. Но Аскоченскій мрачно радовался именно безысходности... Споръ Аскоченскаго и Бухарева, — то было столкновеніе косности и мечтательности... Споръ могъ быть рѣшенъ только въ другихъ измѣреніяхъ...

4. При самомъ началѣ новаго царствованія, Филаретъ Московскій воспользовался измѣнившимися обстоятельствами, чтобы продвинуть остановленное дѣло библейскаго перевода. По случаю коронаціи новаго Государя въ 1856 мъ году Свят. Синодъ, по положенію, временно переносилъ свое присутствіе въ Москву, и это дало Филарету возможность, послѣ очень долгаго перерыва, вновь принять личное участіе въ синодскихъ дѣйствіяхъ. По его предложенію и внушенію Синодъ разсуждалъ въ Москвѣ, между прочимъ, и „о доставленіи православному народу способа читать Священное Писаніе, для домашняго назиданія, съ удобнѣйшимъ по возможности разумѣніемъ". Предложеніе возобновить переводъ Священнаго Писанія было принято въ Синодѣ единогласно, и Филарету было предоставлено изложить опредѣленіе въ окончательномъ видѣ... Тѣмъ временемъ былъ назначенъ новый оберъ-прокуроръ, графъ А. П. Толстой (интимный другъ Гоголя). Человѣкъ „оптинскаго православія" (какъ его опредѣляетъ Гиляровъ), графъ Толстой не былъ склоненъ ни къ какимъ „преобразованіямъ" въ Церкви; къ академическому образованію онъ вообще не былъ расположенъ, а противъ библейскаго перевода въ особенности какъ разъ передъ тѣмъ незадолго былъ настроенъ въ Кіевѣ, митрополитомъ Филаретомъ Кіевскимъ. Поступившій отъ Филарета Московскаго проектъ состоявшагося опредѣленія оберъ-прокуроръ посчиталъ за его личное мнѣніе, въ Синодъ не вносилъ, а послалъ его въ Кіевъ, въ расчетѣ на отрицательный отзывъ. Вскорѣ и послѣдовалъ изъ Кіева отвѣтъ рѣзкій и очень укоризненный (эту Кіевскую записку, подъ ближайшимъ руководствомъ самого престарѣлаго митрополита, составляли архим. Антоній и прот. І. М. Скворцовъ). Новаго здѣсь было мало, сравнительно съ доводами 1824-го или 1842-го годовъ. То же опасеніе „народнаго" языка, то же недовѣріе къ еврейской библіи, „въ Церкви не извѣстной", тотъ же страхъ передъ прежними „нечестивыми" переводами, Павскаго и Макарія. Присоединилось еще опасеніе, не вздумалъ бы кто послѣ Свящ. Писанія заговорить и о переводѣ богослужебныхъ книгъ... Русскій языкъ по вырази-

тельности своей и сравниться со славянскимъ не можетъ, потому лучше было бы заняться исправленіемъ самого славянскаго текста. Полезно издавать толкованія, выбранныя изъ св. отцовъ. Вмѣстѣ съ тѣмъ слѣдуетъ усилить преподаваніе славянскаго языка во всѣхъ школахъ вообще, духовныхъ и свѣтскихъ, чтобы отнять поводъ незнаніемъ славянскаго языка оправдывать нужду въ русскомъ переводѣ... Рѣшаться на новый переводъ никакъ невозможно „безъ соглашенія съ греческой церковью“, которая не допускаетъ у себя переложенія Библіи на простонародный новогреческій языкъ. Не возникнетъ ли мысль, что русская Церковь отступается отъ древняго наслѣдія Первоучителей Словенскихъ?.. И самое дѣло исправленія славянской Библіи надежнѣе поручить не академическимъ профессорамъ, а скорѣе лицамъ, „совершенно свободнымъ отъ учебныхъ занятій“ и „благонадежнымъ не только по образованію, а наипаче по благочестію“... Идея русскаго перевода родилась изъ мутнаго источника. „Эта мысль родилась отнюдь не въ церкви русской, ни въ іерархіи, ни въ народѣ, а точно также, какъ и мысль о переводѣ на новогреческій языкъ, въ Англіи, гнѣздилищѣ всѣхъ ересей, сектъ и революцій, и перенесена оттуда Библейскими Обществáми, и принята, первоначально не въ Святѣйшемъ Синодѣ, а въ канцеляріи оберъ-прокурора онаго, и развита въ огромныхъ размѣрахъ въ бывшемъ министерствѣ духовныхъ дѣлъ. Такое начинаніе, а равно и послѣдствія сего дѣла, ясно показываютъ, что на немъ не было благословенія свыше“... Въ заключеніе Кіевскій митрополитъ ввѣрялъ все это тревожное дѣло „благоразумію“ оберъ-прокурора, въ надеждѣ, что „державное слово“ Государя остановитъ все это неблагонадежное начинаніе. Однако, Государь указалъ спросить заключеніе Московскаго владыки, а затѣмъ весь матеріалъ обсудить въ Синодѣ... Филаретъ Московскій отвѣтилъ на Кіевскую записку рѣшительно и спокойно, но не безъ горечи... И уже только послѣ смерти Кіевскаго митрополита (въ декабрѣ 1857 года) библейское дѣло получило оффиціальное движеніе. Синодальное опредѣленіе состоялось 24 января — 20 марта 1858 года, и Высочайшее повелѣніе о возобновленіи русскаго перевода было опубликовано въ маѣ. Вслѣдъ затѣмъ Филаретъ Московскій сдалъ въ печать свою „записку“ 1845-го года, какъ бы въ напутствіе новому дѣлу... Переводъ былъ возобновленъ съ Новаго Завѣта, къ участію въ работахъ снова были привлечены всѣ академіи, а редактированіе поручено петербургскому профессору Е. И. Ловягину. Высшее наблюденіе и послѣдній просмотръ были довѣрены Филарету. Несмотря на свой преклонный возрастъ, онъ очень дѣятельно участвовалъ въ работѣ, со вниманіемъ перечитывая и провѣряя весь матеріалъ... Въ 1860-мъ году

было издано русское Четвероевангеліе, а въ 1862-мъ и полный Новый Завѣтъ... Переводъ Ветхаго Завѣта потребовалъ больше времени. Уже съ самаго начала 60-хъ годовъ въ различныхъ духовныхъ журналахъ стали появляться частные опыты перевода отдѣльныхъ книгъ. И, прежде всего, были опубликованы эти такъ незадолго предъ тѣмъ запретные переводы Павскаго (въ журналѣ „Духъ Христіанина" за 1862 и 1863 годы) и арх. Макарія (въ „Православномъ Обозрѣніи" съ 1860-го по 1867-ой, особымъ приложеніемъ). Это былъ очень живой и яркій симптомъ сдвига и поворота. Было признано полезнымъ и нужнымъ предать гласности эти опыты, чтобы чрезъ свободное обсужденіе въ печати подготовить окончательное изданіе. Съ этой цѣлью было предложено и профессорамъ академіи заняться переводами отдѣльныхъ книгъ, съ тѣмъ чтобы эти новые опыты были въ свое время использованы Синодальной комиссіей. Нѣчто подобное предлагалъ въ свое время о. Макарій Глухаревъ, — издавать при Петербургской Академіи особый журналъ: „Опыты въ переводѣ съ еврейскаго и греческаго", и разсылать по академіямъ и семинаріямъ, съ примѣчаніями и сносками, — потомъ этотъ матеріалъ пригодится...Въ академическихъ изданіяхъ, въ „Христіанскомъ Чтеніи" и въ „Трудахъ Кіевской духовной академіи", въ эти годы и появляется переводъ многихъ книгъ. Въ Кіевѣ особенно потрудился проф. М. С. Гуляевъ, въ Петербургѣ проф. М. А. Голубевъ, въ сотрудничествѣ съ П. И. Савваитовымъ, Д. А. Хвольсономъ и др. Появились и отдѣльныя изданія. Издавалъ свои переводы библейскіе и Порфирій Успенскій, тогда епископъ Чигиринскій (съ греческаго). Это былъ полный разрывъ съ режимомъ предыдущаго царствованія... Но встрѣтились и трудности. И не сразу удалось рѣшить вопросъ о принципахъ перевода. Было заявлено мнѣніе, что и Ветхій Завѣтъ переводить нужно съ греческаго, — къ этому мнѣнію удалось склонить и митр. Григорія. Филаретъ Московскій настоялъ, чтобы переводъ дѣлался по сличенію обоихъ текстовъ, и расхожденіе въ важнѣйшихъ мѣстахъ было отмѣчаемо подъ чертою. Сперва предположено было начать съ Псалтыри, и надъ исправленіемъ перевода Псалтыри самъ Филаретъ работалъ въ свои послѣдніе годы. Но затѣмъ и самъ онъ предложилъ издавать въ порядкѣ обычнаго текста, т. к. Пятокнижіе легче Псалтыри и по языку. Синодальный переводъ началъ выходить съ 1868-го года, отдѣльными томами, и все изданіе закончилось въ 1875-омъ (со включеніемъ и книгъ „неканоническихъ")... Синодальное изданіе не всѣми было принято благожелательно. Смутило расхожденіе съ привычнымъ славянскимъ текстомъ, — иначе сказать, предпочтеніе, отданное еврейской Библіи. Это многимъ ка-

залось прямымъ отступленіемъ отъ Преданія... Основные доводы въ защиту Семидесяти приводились обычно отъ Икономоса. За переводъ съ греческаго стоялъ даже Димитрій Муретовъ, ради единства съ современными греками. Если же сносить и соображать еврейскій текстъ и греческій, думалъ онъ, „будетъ не переводъ, а сочиненіе"... Особенно рѣзкимъ противникомъ еврейскаго текста былъ епископъ Ѳеофанъ Говоровъ, тогда уже Вышенскій затворникъ. Новый русскій переводъ Ветхаго Завѣта онъ называлъ Синодальнымъ сочиненіемъ, совсѣмъ какъ Аѳанасій, и мечталъ, что эту „Библію новомодную доведетъ до сожженія на Исаакіевской площади". Употребленіе еврейскаго текста, никогда не бывшаго въ церковномъ употребленіи, означало въ его пониманіи прямое отступничество. „Еврейская библія къ намъ нейдетъ, потому что никогда не было ея въ Церкви и въ церковномъ употребленіи. Поэтому принимать ее значитъ отступать отъ того, что всегда было въ Церкви, т. е. сдвигаться съ коренного основанія православія". Ѳеофанъ вполнѣ признавалъ нужду въ русскомъ переводѣ, онъ возражалъ только противъ еврейскаго образца. И синодальный переводъ считалъ поэтому соблазнительнымъ и вреднымъ. „Церковь Божія не знала другого слова Божія, кромѣ 70 толковниковъ, и когда говорила, что Писаніе богодухновенно, разумѣла Писаніе именно въ этомъ переводѣ". Объ этомъ онъ очень рѣзко писалъ въ „Душеполезномъ Чтеніи" (1875 и 1876), ему отвѣчалъ въ „Православномъ Обозрѣніи" проф. П. И. Горскій-Платоновъ съ неменьшей рѣзкостью. Но Ѳеофанъ не ограничивался критикой. Онъ предлагалъ заняться изданіемъ общедоступныхъ толкованій Библіи по славянскому тексту (и особенно книгъ учительныхъ и пророческихъ), чтобы пріучить именно къ этому тексту, т. е. къ Семидесяти. „Выйдетъ, что, несмотря на существованіе библіи въ переводѣ съ еврейскаго, знать ее и понимать и читать всѣ будутъ по Семидесяти, по причинѣ сего толкованія" Проектъ этотъ не былъ осуществленъ, самъ Ѳеофанъ издалъ только толкованіе на Псаломъ Сто Осмьнадцатый. Возникла у него и мысль сѣсть за переводъ всей Библіи съ греческаго, „съ замѣчаніями въ оправданіе греческаго текста и въ осужденіе еврейскаго". Это намѣреніе осталось тоже безъ исполненія... Уже только много позже нѣкоторыя книги Ветхаго Завѣта были переведены съ греческаго казанскимъ профессоромъ П. А Юнгеровымъ (пророки, Притчи, Бытіе, книги неканоническія)... Тревоги Ѳеофана относятся уже къ 70-мъ годамъ. Характерно, что весь споръ идетъ теперь совсѣмъ открыто, безъ всякаго покрова административныхъ тайнъ, — въ періодической печати, а не въ секретныхъ комитетахъ, какъ прежде... И въ процессѣ работы

надъ переводомъ Ветхаго Завѣта снова и снова открывалось, что соотношеніе масоретской редакціи и Семидесяти слишкомъ сложно, чтобы можно было ставить вопросъ о выборѣ между ними въ общемъ видѣ. Можно спрашивать только о предпочтительномъ или надежномъ чтеніи отдѣльныхъ отрывковъ или стиховъ, и приходится „выбирать" иногда „еврейскую истину", иногда же греческое чтеніе. Филологически „лучшимъ" будетъ именно сводный текстъ. Богословскому заключенію о „догматическомъ" достоинствѣ опредѣленнаго текста, во всякомъ случаѣ, должно предшествовать подробное изслѣдованіе отдѣльныхъ книгъ. Примѣромъ такой работы въ тѣ годы была диссертація И. С. Якимова о книгѣ пророка Іереміи (1874). Слѣдуетъ упомянуть и работы Д. А. Хвольсона и І. А. Олесницкаго... Обнаруживалась и другая трудность. Оказывалось, что и „Славянскую Библію" не приходится въ цѣломъ приравнивать къ Семидесяти, что и самый славянскій текстъ есть уже сводный, въ извѣстномъ смыслѣ и предѣлахъ. Въ этомъ и была принципіальная важность описанія библейскихъ рукописей Горскимъ и Невоструевымъ въ Московской Синодальной библіотекѣ. Начинается историческое изученіе Славянской Библіи. И уже нельзя такъ упрощенно спрашивать „о выборѣ" между славянскимъ и русскимъ... Оживаетъ интересъ и къ вопросамъ библейской критики. Большинство русскихъ изслѣдователей придерживались „умѣренныхъ" или „посредствующихъ" взглядовъ, но и у нихъ вліяніе западной критической литературы сказывалось очень замѣтно. Достаточно назвать работы архим. Филарета Филаретова (ректора Кіевской академіи, впослѣдствіи епископа Рижскаго, 1824—1882). Въ диссертаціи о „Происхожденіи книги Іова" (1872) онъ не только принималъ позднюю послѣплѣнную датировку книги, но и разбиралъ ее скорѣе, какъ памятникъ литературы, нежели какъ книгу священнаго канона. Къ тому же все изслѣдованіе было проведено по еврейскому тексту, безо всякаго вниманія къ славянскимъ чтеніямъ. Это показалось неосторожнымъ. Митр. Арсеній Кіевскій нашелъ самый „тонъ диссертаціи" несоотвѣтствующимъ богодухновенному характеру библейской книги, и публичная защита диссертаціи была запрещена Свят. Синодомъ. А въ слѣдующемъ (1873) году въ „Трудахъ Кіевской Академіи" были напечатаны устарѣвшія лекціи по „введенію въ св. книги Ветхаго Завѣта", читанныя самимъ митр. Арсеніемъ въ Петербургской академіи еще въ 1823—1825 годахъ. Впрочемъ, въ краткомъ предисловіи „отъ редакціи" было оговорено, что читатель самъ сможетъ судить, „насколько впередъ подвинулись у насъ библіологическая наука съ того времени до настоящаго"... Другимъ виднымъ представителемъ новаго русскаго библе-

изма былъ І. А. Олесницкій (1842—1907). Это былъ ученый съ очень широкимъ кругозоромъ, сразу и археологъ, и гебраистъ, и богословъ; и за долгіе годы своего преподаванія въ Кіевской академіи онъ успѣлъ здѣсь создать традицію библейскихъ работъ. Всего больше его интересовала исторія библейской литературы и поэзіи (срв. его изслѣдованія о книгѣ Притчъ и о Пѣсни Пѣсней, о ритмахъ и метрѣ библейской поэзіи, о древнееврейской музыкѣ). Не разъ Олесницкій бывалъ въ Палестинѣ для изученія вещественныхъ памятниковъ библейской исторіи и плодомъ этихъ его археологическихъ розысканій явилась его обширная книга о „Ветхозавѣтномъ храмѣ въ Іерусалимѣ" (1889)... Изъ петербургскихъ библеистовъ нужно назвать еще о. Н. Вишнякова и Ѳ. Г. Елеонскаго... Настольною книгой у русскихъ библеистовъ становится въ это время извѣстное „введеніе" К. Ф. Кейля, въ Кіевской академіи его перевели по русски (въ „Трудахъ" съ 1871 г.). Такіе представители ортодоксальнаго протестантизма, какъ Генгстенбергъ или Геферникъ, привлекали многихъ своимъ мессіанскимъ или „христологическимъ" толкованіемъ Ветхаго Завѣта. Это было своего рода философія библейской исторіи, какъ евангельскаго приготовленія. „Въ русской богословской литературѣ утверждаются до значительной степени и почти становятся традиціонными многія исагогическія и экзегетическія воззрѣнія, прикрываемыя обыкновенно авторитетомъ великихъ отцовъ и учителей Церкви, на самомъ же дѣлѣ представляющія помѣсь протестантской ортодоксіи съ средневѣковымъ іудействомъ" (А. А. Ждановъ)... Очень немногое было сдѣлано въ тѣ годы по изученію Новаго Завѣта. Преобладалъ апологетическій интересъ. Чувствовалась нужда и потребность отвѣтить на „возраженія т. наз. отрицательной критики", Штрауса и „тюбининской школы", и особенно Ренана. Нужно назвать здѣсь имя епископа Михаила Лузина (1830—1887), бывшаго профессоромъ въ Московской академіи, потомъ ректоромъ въ Кіевской и епископомъ Курскимъ. Онъ много писалъ. Правда, его книги были обычно только торопливая, хотя и старательная, компиляція, почти пересказъ и даже просто переводъ немногихъ иностранныхъ книжекъ, не всегда удачно выбранныхъ, и часто невѣрно понятыхъ. Но этимъ не уничтожалось ихъ положительное вліяніе. Было и то важно, что архим. Михаилъ отвѣчалъ на „отрицаніе", а не умалчивалъ. Въ его темахъ всегда была добрая современность (срв. его книгу „О Евангеліяхъ и евангельской исторіи", по поводу книги Ренана). Какъ академическій преподаватель, онъ внушалъ своимъ слушателямъ любовь къ научному чтенію и занятіямъ, стараясь ихъ вовлечь въ ученую работу, пріучалъ разбираться въ критической проблематикѣ, хотя бы и

при чужомъ пособіи. Это былъ искренній ревнитель духовнаго просвѣщенія, и этотъ благородный паѳосъ онъ умѣлъ передать своимъ ученикамъ...

5. Съ конца 50-хъ годовъ открыто обсуждается и вопросъ о преобразованіи духовныхъ школъ. Примѣръ поданъ былъ изъ Министерства народнаго просвѣщенія. Педагогическая тема была остро поставлена тогда и въ общей печати, въ связи съ извѣстной книгой Пирогова „Вопросы жизни“ (1856). Заговорили громко и о темныхъ сторонахъ духовной школы... Въ Синодальномъ вѣдомствѣ дѣло велось съ методической медлительностью и оставалось въ рукахъ оберъ-прокурорскаго надзора. Общественное и общее мнѣніе требовало и ожидало преобразованій по воспитательной части, во всякомъ случаѣ. Съ 1857-го года Духовно-Учебное Управленіе начинаетъ собирать отзывы и мнѣнія у свѣдущихъ и у начальствующихъ лицъ. Въ томъ же году отправляется во Францію оберъ-прокурорскій чиновникъ съ полуоффиціальнымъ порученіемъ познакомиться съ устройствомъ и бытомъ тамошнихъ римско-католическихъ семинарій. Собирали свѣдѣнія о богословскихъ школахъ и въ Англіи. Справлялись и о томъ, „какъ воспитывается и чему обучается на Востокѣ юношество, приготовляющееся къ служенію Православной Церкви“... Самъ Государь, во время своей поѣздки по Россіи въ 1858-мъ году, побывалъ въ нѣсколькихъ семинаріяхъ. И въ слѣдующемъ году, по Высочайшему повелѣнію, была назначена экстренная ревизія духовно-учебныхъ заведеній. Ревизовать былъ посланъ директоръ Духовно-Учебнаго Управленія, князь С. Н. Урусовъ. Онъ долженъ былъ опредѣлить, въ какой мѣрѣ реформа необходима. Урусовъ осмотрѣлъ одиннадцать епархій и закончилъ свое обозрѣніе только уже въ 1861-мъ году. Особенно неудовлетворительной нашелъ онъ часть воспитательную, — бѣдность, скудость средствъ, слабость надзора, отсутствіе нравственныхъ связей. Но и учебные планы оказались очень непрактичными и неудачными. Требовалась коренная реформа... Еще раньше, въ началѣ 1860-го года, былъ образованъ при Синодѣ особый комитетъ для разсмотрѣнія поступавшяхъ съ мѣстъ отзывовъ и матеріаловъ, подъ предсѣдательствомъ Димитрія Муретова, тогда архіепископа Херсонскаго. Въ этотъ комитетъ былъ переданъ и отчетъ Урусова. Комитетъ долженъ былъ сообразить всѣ представленные отзывы и разработать планъ преобразовеній... Архіепископъ Димитрій сразу же многихъ удивилъ и смутилъ рѣшительностью своихъ предложеній. Въ его планѣ перекрещиваются двоякіе мотивы. Съ одной стороны онъ считалъ необходимымъ сохранить всю существующую сѣть школъ, но съ тѣмъ, чтобы перестроить ихъ въ общеобразовательныя гимназіи духовнаго вѣдомства

и приравнять по программамъ и правамъ къ обычнымъ гимназіямъ. Духовенство сохранитъ прежнюю удобность воспитывать и учить своихъ дѣтей, но воспитанникамъ этой сословной школы не будетъ ни закрытъ, ни даже затрудненъ выходъ въ другія состоянія. По разнымъ мотивамъ, этой свободы „выхода изъ духовнаго званія“ желали сами учащіеся, и многіе представители церковной власти. Филаретъ Московскій былъ противъ всякихъ стѣсненій и запретовъ. „Невольникъ не богомольникъ. И къ чему это порабощать свободныхъ, когда и несвободнымъ даютъ свободу“... Съ другой стороны, арх. Димитрій считалъ нужнымъ совершенно перестроить богословскіе классы существующихъ семинарій въ особыя пастырскія школы. Для нихъ онъ удерживалъ прежнее имя „семинарій“, но имѣлъ въ виду всего скорѣе римскія семинаріи. Сюда слѣдовало допускать людей уже сложившихся, съ установившимся призваніемъ, — изъ духовныхъ гимназій въ семинаріи должны переходить только желающіе, по своей доброй волѣ. Новыя семинаріи должны были быть учебными заведеніями закрытыми, съ очень строгимъ аскетическимъ и богослужебнымъ режимомъ. Арх. Димитрія всего больше смущала внутренняя неприготовленность и нетвердость духовенства въ исполненіи все усложнявшихся задачъ пастырскаго служенія. Нужно было поднять духъ и усилить ревность. Въ семинаріи слѣдуетъ допускать желающихъ и изъ другихъ состояній... Строго говоря, планъ Димитрія Херсонскаго означалъ молчаливое упраздненіе сословности духовенства. И при послѣдовательномъ проведеніи въ жизнь этотъ планъ въ короткое время долженъ былъ привести къ разложенію всей существующей церковно политической системы, къ освобожденію Церкви отъ государства, отъ его опеки и власти. Трудно сказать, насколько это предвидѣлъ и насколько того сознательно добивался самъ архіепископъ Димитрій. Но его противники сразу почувствовали, что этотъ планъ связанъ съ какими то рѣшительными перемѣнами во всей церковной жизни. И казалось опаснымъ такъ рѣшительно ломать исторически сложившійся и привычный типъ смѣшанной школы. Такого мнѣнія былъ и Филаретъ Московскій, котораго въ комитетѣ представлялъ Горскій. Главная слабость новаго предположенія была, конечно, въ томъ, что финансировать его оказывалось очень нелегкимъ. Государство къ новымъ тратамъ и ассигновкамъ вовсе не было расположено. Въ возможности увеличить мѣстныя средства твердой увѣренности не было. И къ тому же передача духовныхъ школъ на мѣстное обезпечиваніе тѣмъ самымъ означала бы ослабленіе центральной власти Учебнаго Управленія, т. е. и всего оберъ-прокурорскаго надзора, всей бюрократической системы Синодальнаго

вѣдомства... Въ основномъ планъ арх. Димитрія былъ все-таки одобренъ и принятъ большинствомъ комитета. Свѣтскіе члены остались при особомъ мнѣніи. Тертій Филипповъ, секретарь комитета, въ особенности предостерегалъ противъ аскетической односторонности, которая его смущала въ планѣ новыхъ „семинарій". Онъ предпочиталъ вернуться къ широкимъ и гуманистическимъ принципамъ стараго устава 1814-го года... Комитетъ нѣсколько измѣнилъ планъ своего предсѣдателя. Рѣшено было сохранить единую школу, но съ тѣмъ, чтобы богословскіе предметы были выдѣлены и сосредоточены въ одномъ высшемъ циклѣ. Это было въ духѣ старой школьной системы. Общій двѣнадцатилѣтній курсъ былъ такъ построенъ, что первые восемь классовъ приводились въ соотвѣтствіе съ планами общей школы. Богословскіе предметы были отнесены преимущественно къ высшей ступени, на послѣдніе четыре года... Съ мѣстъ высказывались пожеланія, чтобы древніе языки были превращены въ необязательный предметъ, оставлены въ программахъ только для тѣхъ, кто имѣетъ въ виду продолжать образованіе въ высшей школѣ. Нужны ли они для сельскаго духовенства? Комитетъ не призналъ возможнымъ снижать общій образовательный уровень духовной школы. Греческій, какъ языкъ Св. Писанія и святыхъ отцовъ, тѣсно связанный къ тому же и со славянскимъ, долженъ остаться въ семинарскомъ курсѣ въ неприкосновенности. Латинскій же долженъ быть удержанъ, какъ языкъ классическій. Комитетъ предполагалъ сдѣлать обязательнымъ еврейскій. Сокращенъ былъ только курсъ наукъ математическихъ. Преподаваніе философіи было возстановлено въ полной мѣрѣ... Работы комитета были переданы на разсмотрѣніе и отзывъ епархіальныхъ преосвященныхъ, академическихъ конференцій и отдѣльныхъ свѣдущихъ лицъ. Поступали эти новые отзывы съ большимъ запозданіемъ, уже въ 1864 и 1865 гг. Тѣмъ временемъ вопросъ о школьныхъ реформахъ обсуждался въ періодической печати. Въ 1862-мъ году вышла извѣстная книга Ростиславова „О состояніи духовныхъ училищъ въ Россіи", печатанная въ Лейпцигѣ. Книга эта вызвала большое возбужденіе и къ свободному обращенію въ Россіи допущена не была... Только съ назначеніемъ въ Синодальные оберъ-прокуроры графа Дм. А. Толстого, въ 1865-мъ году, вопросъ о школьныхъ преобразованіяхъ былъ сдвинутъ дальше. Это рѣшающее вліяніе государственной инициативы очень характерно. То была скорѣе государственная, чѣмъ церковная реформа. То государство реформировало свою школу „духовнаго вѣдомства"... Новому оберъ-прокурору удалось напередъ обезпечить значительное увеличеніе правительственной ассигновки. Удалось отыскать новыя средства и на мѣстахъ. И

въ 1866-мъ году былъ учрежденъ новый комитетъ для разработки духовно-школьныхъ уставовъ, подъ номинальнымъ предсѣдательствомъ Кіевскаго митрополита Арсенія. Обыкновенно же предсѣдательствовалъ въ комитетѣ Нектарій, тогда епископъ Нижегородскій, присутствовавшій въ Синодѣ, бывшій предъ тѣмъ ректоромъ С.-Петербургской академіи. Въ составъ комитета были введены снова и свѣтскіе члены, представители другихъ вѣдомствъ... Комитетъ почти безъ споровъ рѣшилъ оставить общую схему старыхъ уставовъ 1814-го года безъ измѣненій. Духовныя училища оставлялись въ качествѣ приготовительной ступени, и семинаріи по прежнему должны были быть школой общеобразовательной съ богословскими предметами. Планъ арх. Димитрія былъ оставленъ безъ всякаго примѣненія... Къ нему возвращались только „два архимандрита" въ своемъ особомъ мнѣніи,—Филаретъ Филаретовъ, ректоръ Кіевской академіи, и Михаилъ Лузинъ, инспекторъ Московской академіи. Раздѣленіемъ школы образовательной и пастырской архимандриты расчитывали обойти слишкомъ суровое ограниченіе числа казенныхъ воспитанниковъ или стипендіатовъ въ единой школѣ, что должно было очень затруднить духовенство въ воспитаніи ихъ дѣтей... При составленіи окончательнаго проекта устава „два архимандрита" подали свой параллельный проектъ. Въ ихъ мотивировкѣ повторяются всѣ основные доводы арх. Димитрія. Предлагали они ввести семиклассныя гимназіи съ классическимъ курсомъ и трехгодичныя не-сословныя пастырскія семинаріи. Предложеніе „двухъ архимандритовъ" было отвергнуто комитетомъ. Казалось опаснымъ обособлять богословскую степень. Многихъ ли такая обособленная богословская школа къ себѣ привлечетъ? Въ гимназіяхъ же ослабѣетъ церковность, если слишкомъ широко откроется доступъ къ свѣтскимъ состояніямъ. Впрочемъ, подъ вліяніемъ протеста архимандритовъ, и въ общекомитетскомъ проектѣ устава было строже проведено разграниченіе богословскихъ и общихъ предметовъ, и послѣ окончанія общихъ ступеней предоставлялась возможность выхода желающимъ. Еще въ 1863-мъ году семинаристамъ былъ открытъ доступъ въ университеты (закрытъ былъ въ 1879-мъ году по мотивамъ общеполитическимъ). Слѣдуетъ отмѣтить, что при обсужденіи предположеній комитета 1860-го года Макарій Булгаковъ, тогда архіепископъ Харьковскій, рѣшительно высказывался за раздѣленіе двухъ типовъ школъ. Онъ даже предлагалъ передать предположенныя духовныя гимназіи въ общее вѣдѣніе съ тѣмъ, чтобы содержались они на государственный счетъ, но преподаватели въ нихъ опредѣлялись изъ духовныхъ академій и епархіальный архіерей оставался почетнымъ блюстителемъ. Только богословскія училища подобаетъ со-

держать на церковный счетъ. Въ духовныхъ гимназіяхъ слѣдуетъ возможно приблизиться къ свѣтскимъ, чтобы устранить рознь и предубѣжденія, и даже начальствующихъ лицъ слѣдуетъ опредѣлять изъ свѣтскихъ, однако — съ академическимъ образованіемъ. Кромѣ того Макарій считалъ нужнымъ расширить власть педагогическихъ совѣтовъ и ограничить власть начальниковъ... По проекту большинства новые уставы были приняты Синодомъ и утверждены Высочайшей властью въ маѣ 1867-го года. Въ общемъ удержана была схема 1814 го года. Характернымъ было, однако, разрѣшеніе принимать въ высшій богословскій классъ и желающихъ со стороны, окончившихъ среднюю школу, по испытаніи въ богословскихъ предметахъ за предыдущіе классы семинаріи. Кромѣ того, въ этотъ богословскій классъ допускались и слушатели изъ людей зрѣлаго возраста, имѣющихъ значительную церковную начитанность, по личному усмотрѣнію епархіальнаго архіерея. И то, и другое было предложено оберъ-прокуроромъ. Это былъ блѣдный намекъ на независимость богословской школы... Изъ общихъ перемѣнъ въ постановкѣ школьнаго дѣла особенно важнымъ было широкое примѣненіе выборнаго и совѣщательнаго начала. Должность ректора въ семинаріяхъ становилась выборной, избирало правленіе семинаріи, но кандидатовъ намѣчало общее педагогическое собраніе, — епархіальный архіерей представлялъ избранныхъ кандидатовъ въ Синодъ, могъ предложить при этомъ и своего кандидата, — Синодъ былъ воленъ утвердить одного изъ избранныхъ или назначить своего кандидата. Въ большинствѣ семинарій были избраны въ ректора лица бѣлаго духовенства или даже міряне, изъявившіе согласіе принять священный санъ. Избирательной стала и должность инспектора. Преподавательской корпораціи было предоставлено широкое участіе въ управленіи семинаріей. Это было особенно чувствительнымъ отступленіемъ отъ прежней системы. Очень важнымъ было и то, что къ активному участію въ жизни духовныхъ школъ теперь привлекалось и само духовенство, въ лицѣ своихъ депутатовъ, введенныхъ въ составъ семинарскихъ правленій. Духовныя училища и вообще поручались ближайшему попеченію мѣстнаго духовенства. Это связано было, прежде всего, съ тѣмъ, что духовенство привлекалось къ матеріальному обеспеченію школъ изъ мѣстныхъ средствъ. Естественно было дать ему и возможность наблюденія. Именно ради организаціи сословной денежной самопомощи и были съ 1867-го года организованы „епархіальные съѣзды“ или собранія духовенства... Всѣ эти новшества на дѣлѣ не всегда примѣнялись вполнѣ свободно, и многія изъ нихъ бывали отмѣняемы гласно или негласно. Да и весь школьный режимъ былъ

серьезно измѣненъ уже въ 1884-мъ году, такъ что уставы „шестидесятыхъ годовъ“ были въ дѣйствіи не болѣе пятнадцати лѣтъ. Во всякомъ случаѣ, то былъ шагъ навстрѣчу жизни... Вслѣдъ за утвержденіемъ новыхъ уставовъ, по предложенію оберъ-прокурора, было упразднено Духовно-Учебное Управленіе и вмѣсто него открытъ Учебный Комитетъ при Свят. Синодѣ. Предсѣдателемъ комитета былъ назначенъ извѣстный Парижскій посольскій протоіерей, о. Іосифъ Васильевъ. Учебный Комитетъ подчинялся Синоду, но характерно, что писать въ Комитетъ нужно было на имя оберъ-прокурора. Въ сущности, духовныя школы по прежнему оставались въ главномъ вѣдѣніи самого оберъ-прокурора. Эта зависимость даже усилилась, ибо была ослаблена связь семинарій съ духовными академіями, хотя академіямъ и было предоставлено новое право испытывать („пробными уроками“) и рекомендовать кандидатовъ на школьныя должности, — на практикѣ это создавало необычайную путаницу и волокиту. Вліяніе государственной власти въ духовныхъ школахъ стало особенно очевидно съ развитіемъ въ Учебномъ Комитетѣ института членовъ-ревизоровъ, всегда изъ свѣтскихъ чиновниковъ, хотя бы и съ академическимъ образованіемъ и духовнаго званія по рожденію, представлявшихъ собственно лицо оберъ-прокурора (подобно секретарямъ духовныхъ консисторій)... Уже только послѣ утвержденія общихъ духовно школьныхъ уставовъ былъ двинутъ и вопросъ о реформѣ духовныхъ академій. Въ 1867-мъ году были спрошены и представлены заключенія академическихъ конференцій. Сразу же была образована комиссія подъ предсѣдательствомъ Нектарія, изъ членовъ духовныхъ и свѣтскихъ, и въ 1868-мъ году она уже представила свой проектъ новаго устава. Проектъ былъ сразу же распубликованъ „для всеобщаго обсужденія“. Синодъ просилъ представить свои заключенія о проектѣ преосвященныхъ академическихъ городовъ, а также преосвященныхъ Макарія Литовскаго, Евсевія Могилевскаго, Леонтія тогда Подольскаго. Въ 1869-мъ году проектъ былъ еще разъ пересмотрѣнъ комиссіей въ расширенномъ составѣ и внесенъ въ Синодъ. Уставъ получилъ Высочайшее утвержденіе 30 мая 1869 г. Съ осени же было рѣшено преобразовать академіи С.-Петербургскую и Кіевскую, и въ слѣдующемъ году—Московскую и Казанскую... И по новому уставу Духовнымъ Академіямъ ставилась двоящаяся задача. Это должна была быть не только богословская высшая школа, но еще и своего рода педагогическій институтъ духовнаго вѣдомства. И въ Академіяхъ не столько готовили къ пастырству, сколько именно къ педагогической дѣятельности. Отсюда неизбѣжная многопредметность и разбросанность. Иные предметы только затѣмъ и преподавались,

чтобы по нимъ приготовить преподавателей для школъ низшихъ ступеней. Многопредметность въ учебномъ курсѣ новый уставъ стремился ослабить путемъ раздѣленія на „факультеты“ или отдѣленія, такъ что только нѣкоторые предметы оставались для всѣхъ обязательными, а большинство распредѣлялось по группамъ. Такихъ „отдѣленій“ было создано въ концѣ концовъ три, — богословское, церковно-историческое, церковно-практическое. Во главѣ каждаго былъ поставленъ особый помощникъ ректора. Групповымъ распредѣленіемъ предметовъ новый уставъ предполагалъ облегчить основательное изученіе избранныхъ предметовъ. Но цѣльность богословскаго образованія этимъ все-же разбивалась... Очень характернымъ нововведеніемъ было и положеніе объ ученыхъ степеняхъ. На третьемъ курсѣ писалось окончательное сочиненіе и сдавались общія испытанія. Только лучшіе изъ выдержавшихъ испытаніе оставлялись и на четвертый годъ. Получившіе въ среднемъ выводѣ ниже $4^1/_2$ выпускались сразу же со званіемъ „дѣйствительнаго студента“. На четвертомъ курсѣ студенты занимались только немногими специальными предметами, приготовлялись къ испытанію на степень магистра и обрабатывали для того диссертацію, и кромѣ того слушали лекціи по педагогикѣ съ практическими упражненіями. При окончаніи четвертаго курса сдавался магистерскій экзаменъ. Для полученія магистерской степени требовалось представленіе печатной диссертаціи и ея публичная защита. Это былъ рѣшительный и очень важный шагъ къ публичности и гласности академическаго преподаванія и богословской работы вообще. Имѣлось въ виду дѣйствовать противъ распространеннаго предразсудка объ отсталости академической науки и вступить въ возможное общеніе съ наукой университетской. Гласность казалась лучшимъ средствомъ борьбы съ ложными мнѣніями и удобнѣйшимъ способомъ внушенія мнѣній здравыхъ. Въ концѣ 50-хъ годовъ въ Петербургской академіи даже возникала мысль сдѣлать академическое преподаваніе вообще открытымъ и публичнымъ, какъ въ Университетѣ, или устраивать при академіи публичныя чтенія по богословскимъ наукамъ. Митр. Григорій входилъ объ этомъ съ представленіемъ въ Синодъ. Представленіе это осталось безъ всякаго движенія и десять лѣтъ спустя было сдано въ комиссію арх. Нектарія. Казалось, не умѣстнѣе ли дѣйствовать противъ невѣрія проповѣдью, а не учеными лекціями... По новому уставу отъ ординарнаго профессора требовалась докторская степень, степень доктора долженъ былъ имѣть и ректоръ. Наличнымъ ординарнымъ профессорамъ было предложено пріобрѣсти степень доктора въ трехлѣтній срокъ, или выйти изъ академіи... Для полученія докторской степени нужно было пред-

ставить и публично защитить печатную диссертацію... Важнымъ измѣненіемъ въ постановкѣ ученой части было и ограниченіе срока профессорской службы, — по истеченіи двадцатипятилѣтняго срока полагалась новая баллотировка, допускалось дополнительное переизбраніе и еще на пять лѣтъ, но никакъ не долѣе 35-лѣтняго срока. Имѣлось въ виду обновленіе личнаго состава. Для приготовленія къ преподаванію открывался при академіяхъ институтъ приватъ-доцентовъ, — къ чтенію частныхъ лекцій допускались магистры и даже кандидаты, но по представленіи диссертаціи pro venia legendi (такъ было тогда и въ университетахъ)... Первоначально предполагалось образовать особое философское отдѣленіе съ тѣмъ, чтобы академіямъ было предоставлено право присуждать ученыя степени и по философіи. Это предложеніе было тѣмъ болѣе умѣстно, что въ университетахъ философскія каѳедры были заняты въ это время именно академическими магистрами или кандидатами. Однако, оно было отвергнуто, чтобы не нарушать единообразія школы богословской, и философскіе предметы отнесены были къ числу общеобразовательныхъ. Вмѣсто философскаго было образовано отдѣленіе церковно-практическое, съ программой очень пестрой и не цѣльной. Это было не пастырское, скорѣе литературно-педагогическое отдѣленіе, — очень характерная черточка для того времени. Врядъ ли не большинство поступавшихъ записывалось тогда на это „практическое" отдѣленіе, — но именно не „въ надежду священства", а ради учительскаго званія. И въ самомъ пастырствѣ для людей того времени „власть учить" (вѣрнѣе, „просвѣщать") собою почти заслоняетъ и самый даръ священства, самое „служеніе таинствъ"... Предполагалось сперва при С.-Петербургской академіи образовать особое физико-математическое отдѣленіе, — снова съ педагогическимъ предназначеніемъ, чтобы готовить преподавателей математики и физики для школъ духовнаго вѣдомства. При окончательномъ пересмотрѣ и это было отвергнуто, по особенному настоянію оберъ-прокурора, отказывавшагося изыскивать на это кредиты. То было вѣрно, что не стоило создавать особый (и укороченный) „факультетъ" ради одной педагогической нужды. Но, страннымъ образомъ, не была понята внутренняя потребность богословской школы въ изученіи точныхъ и естественныхъ наукъ. Именно въ тѣ годы, когда во имя этихъ наукъ открытъ былъ подлинный походъ противъ христіанскаго міровоззрѣнія и противъ всякой вѣры вообще, было въ особенности своевременно обратить самое серьезное вниманіе на изученіе естественныхъ наукъ. Между тѣмъ оказалось очень нелегкимъ получить согласіе даже и на учрежденіе каѳедры „естественно-научной апологетики" въ Московской академіи съ

обезпеченіемъ ея изъ средствъ Московской епархіи. Кажется, опасались, что академическая апологетика окажется слишкомъ старомодной. Если для такихъ опасеній и были основанія, слѣдовало ли снимать съ очереди самую задачу? Отъ апологетической задачи Церковь уйти не можетъ, въ тѣ годы въ особенности не могла уйти. Но всего опаснѣе вдаваться въ апологетику безъ основательнаго знанія соотвѣтственныхъ наукъ, и не владѣя самымъ методомъ, довѣряясь и попадая въ зависимость отъ популярной литературы. Такая апологетика изъ вторыхъ или третьихъ рукъ никогда не бываетъ убѣдительной. Отчасти апологетическій матеріалъ входилъ въ составъ философскихъ дисциплинъ, метафизики и психологіи. Но зіяющій пробѣлъ все-таки оставался... Очень характерно было и спѣшное рѣшеніе закрыть миссіонерское отдѣленіе въ Казанской академіи, какъ не вмѣщающееся въ нормальную схему высшей богословской школы. Этимъ расшатывалась вся православная миссія на Востокѣ. И съ большимъ трудомъ удалось отстоять сохраненіе миссіонерскихъ предметовъ въ академіи, и то въ качествѣ только необязательныхъ, сверхъ нормальнаго плана... У преобразователей не было живого чувства церковныхъ нуждъ и потребностей. И со введеніемъ новыхъ уставовъ духовная школа не была „воцерковлена", не установилось органическихъ связей съ церковной средой Тогда больше заботились о „сближеніи" съ міромъ. И реформа была разработана въ духѣ того неопредѣленнаго гуманизма, какимъ окрашены и другія „великія реформы" тѣхъ лѣтъ... Дать общую оцѣнку преобразовательнаго плана очень не просто. И новый уставъ слишкомъ недолго былъ въ дѣйствіи, чтобы судить по плодамъ. Слѣдуетъ помнить, однако, что новый уставъ осуществляли и проводили въ жизнь старые люди, учившіеся еще по старымъ уставамъ. И потому въ жизни сказывалось не только слабость новаго, но и недостаточность стараго. И многимъ приходилось преподавать, что имъ самимъ преподано не было... Главнымъ достоинствомъ академическаго устава 1869-го года было, конечно, то, что ученый характеръ высшей богословской школы былъ твердо означенъ и огражденъ. Комиссія преосвященнаго Нектарія взяла въ руководство университетскій уставъ и по этому образцу перестраивала академическую организацію. Отсюда именно этотъ духъ академическихъ свободъ, расчетъ на творческую самодѣятельность академій... Но даже и лучшій уставъ не можетъ преодолѣть душевной инерціи эпохи. То было у насъ время практическихъ увлеченій, и уже подымалась волна опрощенства. Идеалъ той эпохи былъ распредѣлительный, не созидательный. Не творчество, а именно „просвѣщеніе". Было много любознательности или любопыт-

ства, но не доставало творческой воли. Торопились узнать и передать готовые отвѣты или рѣшенія. Была какая-то вѣра въ эти чужіе отвѣты, но точно страхъ передъ изслѣдованіемъ. И слишкомъ многіе у насъ тогда изучали не самый предметъ, а западную литературу предмета. Казалось, что въ томъ попросту и состоитъ очередная задача новой русской науки, чтобы „догнать" западное просвѣщеніе. Получается впечатлѣніе, что у насъ богословствовали скорѣе какъ бы по западнической или западной инерціи, а не изъ внутренной потребности и убѣжденія. И за долгіе годы западнаго вліянія въ школахъ не привыкли спрашивать себя о духовныхъ предпосылкахъ богословія. Почти забывали, что строить предстоитъ церковное богословіе, а не богословіе вообще. То былъ вопросъ о духовномъ методѣ. Нужно было научиться богословствовать не изъ ученой традиціи или инерціи только, и не только изъ любознательности, но изъ живого церковнаго опыта и изъ религіозной потребности въ знаніи. Иначе и нельзя было вернуть богословскому преподаванію его духовную устойчивость и убѣдительность. Въ предыдущую эпоху примѣръ такого богословствованія уже былъ показанъ Филаретомъ Московскимъ. Но не многіе хотѣли и не многіе умѣли за нимъ идти...

6. По уставу 1814-го года въ академіяхъ главнымъ предметомъ преподаванія становится Священное Писаніе. На второмъ мѣстѣ — философія. Въ догматикѣ утверждается библейскій или экзегетическій методъ, — все доказуется и должно быть доказуемо текстами... Съ тридцатыхъ годовъ усиливается преподаваніе историческихъ наукъ. При графѣ Пратасовѣ въ исторіи видѣли лучшее противоядіе противъ библейскихъ излишествъ. Въ исторіи видѣли тогда свидѣтельство отъ преданія. Потому и была тогда въ семинарскую программу введена патрологія, „историко-богословское ученіе объ отцахъ Церкви", какъ особый предметъ... Сказывается и прямое дѣйствіе западнаго примѣра. То было вѣдь время церковно-историческаго расцвѣта въ Германіи. Это сразу же отразилось и у насъ. Неандера въ особенности читали у насъ тогда съ увлеченіемъ. Иногда у насъ такъ прямо и ставили себѣ задачей: соединить западный „геній" и ученость съ восточнымъ „авторитетомъ" и „духомъ жизни". Присоединяется и философскій интересъ къ исторіи, подъ вліяніемъ нѣмецкаго идеализма... Всего же важнѣе было пробужденіе живого и непосредственнаго историческаго чувства, — появленіе той потребности въ историческомъ видѣніи, того „стремленія быть свидѣтелемъ событій", „знать, какъ знаетъ свидѣтель", въ какомъ Болотовъ видѣлъ самое существо историзма... У насъ въ историческую работу уходятъ лучшіе и сильные люди, по внутреннему влеченію, изъ духов-

ной потребности. И силой ихъ личнаго вліянія и примѣра, всего больше, и объясняется это характерное преобладаніе церковной исторіи въ системѣ русскаго богословскаго преподаванія съ половины прошлаго вѣка, во всякомъ случаѣ... Здѣсь не мѣсто входить въ подробное описаніе всего сдѣланнаго русскими учеными въ отдѣльныхъ областяхъ церковно-исторической науки. Сдѣлано было очень и очень не мало, — и въ собираніи памятниковъ, и въ критикѣ источниковъ, и въ историческомъ синтезѣ. Но историка богословской мысли интересуетъ только одна сторона этой ученой работы: какъ эта сосредоточенность историческаго вниманія сказывается въ общемъ богословскомъ міровоззрѣніи, какъ отражается она въ богословскомъ синтезѣ. И для этого достаточно отмѣтить только немногія поворотныя точки въ этомъ ученомъ процессѣ... Историческое вѣяніе въ русскомъ богословіи начинается изъ Московской академіи. Именно здѣсь впервые и создается русская школа церковныхъ историковъ... Филаретъ Гумилевскій впервые ввелъ „историческій методъ" въ преподаваніе догматики и съумѣлъ пробудить у своихъ слушателей не только интересъ, но и любовь къ историческимъ занятіямъ. Филаретъ былъ изслѣдователемъ. Онъ любилъ работать по источникамъ, любилъ и архивные розыски. Любилъ собирать и сопоставлять факты. Такъ возникли его книги объ отцахъ Церкви, о русскихъ духовныхъ писателяхъ, о греческихъ пѣснопѣвцахъ, — почти въ типѣ словарей. Въ Харьковѣ и въ Черниговѣ, въ бытность свою тамъ епархіальнымъ архіереемъ, Филаретъ занимался „историко-статистическимъ описаніемъ". Но Филаретъ не былъ собирателемъ въ старомъ стилѣ, какимъ былъ митр. Евгеній. Онъ былъ не столько археологомъ, сколько именно историкомъ. У него была потребность въ обобщеніяхъ. И у него былъ даръ историческаго разсказа и историческаго синтеза. „Исторія русской Церкви" Филарета была для своего времени событіемъ (издана въ 5 выпускахъ въ 1847 и 1849 г.г.). Впервые вся русская церковная исторія была разсказана и показана, какъ живое цѣлое, отъ Крещенія Руси и до 1826-го года, — и разсказана ясно и вдумчиво. Эта вдумчивость и вообще отличаетъ Филарета, какъ историка. Иногда это ему мѣшаетъ. Ему трудно писать безстрастно, онъ размышляетъ надъ событіями вслухъ. Ему трудно скрывать свои симпатіи и антипатіи. У Филарета было почти болѣзненное чувство правдивости, отсюда смѣлость и рѣзкость его сужденій о прошломъ, его отзывовъ о недавнемъ. Исторія синодальнаго періода въ его изложеніи оказалась слишкомъ откровенной. Еще раньше вызвала толки его статья о Стоглавѣ и о старомъ обрядѣ... Филаретъ заторопился издавать свою „исторію", когда Ма-

карій въ 1846-мъ году началъ печатать въ „Христіанскомъ Чтеніи“ главы изъ своей книги о русскомъ христіанствѣ до Владиміра. Филаретъ испугался, что его уже опередили. Но Макарій писалъ совсѣмъ въ другомъ темпѣ и въ другихъ масштабахъ. Онъ задумалъ многотомное сочиненіе и писалъ каждый томъ отдѣльно (первое изданіе съ 1857 по 1883). Смерть прервала его „исторію“ на XII-мъ томѣ, на описаніи собора 1666-го года... Филаретъ торопился дать общій очеркъ, стремился показать единство и связь событій, понять историческій процессъ изнутри. Теперь его разсказъ не удовлетворяетъ. Слишкомъ мало говорится о внутренней жизни и о церковномъ обществѣ, все больше о церковномъ управленіи. Слишкомъ многое досказывается по соображенію. Слишкомъ однообразно повторяются рубрики. Однако, всегда разсказъ Филарета перспективенъ, всегда въ немъ чувствуется дыханіе жизни... У Макарія исторической перспективы вовсе нѣтъ. Онъ ограничивается повѣствовательнымъ прагматизмомъ и дальше хронологическаго сцѣпленія событій не простирается. Критика источниковъ почти отсутствуетъ. Макарій остается и въ исторіи только собирателемъ извѣстій и текстовъ. Его исторія не больше, чѣмъ „исторіографическая мозаика“ (какъ отзывается о ней Н Н. Глубоковскій) Фактическая обстоятельность и есть единственное достоинство этого многотомнаго труда. Это памятникъ изумительнаго трудолюбія и благородной любознательности. И на извѣстной ступени ученой работы фактическая обстоятельность есть дѣйствительный и важный шагъ впередъ. Но этимъ не искупается методологическая безпомощность. Гилярозъ Платоновъ называлъ методъ Макарія „механическимъ“. Вѣрнѣе сказать, метода у Макарія вовсе и не было. Его „исторія“ написана безъ метода и безъ руководящей мысли. Это — исторія, написанная не историкомъ. Историческому разсказу Макарій научился въ процессѣ работы, и послѣдніе томы живѣе первыхъ. Но метода онъ такъ и не пріобрѣлъ... — Филаретъ Гумилевскій въ первые годы своего преподаванія въ Московской академіи встрѣтилъ ученика, который вскорѣ сталъ ему и другомъ. То былъ А. В. Горскій (1812-1875). На долгіе годы ихъ соединила нѣжная дружеская пріязнь и общая страсть къ исторической наукѣ. То была именно страсть, захватывавшая всего человѣка. „Когда друзья науки стали служить вмѣстѣ, занятіе исторіей сдѣлались для нихъ насущною пищею“, говоритъ историкъ Московской академіи. Они продолжали работать сообща и тогда, когда уже имъ не приходилось жить и служить вмѣстѣ. Помощь Горскаго чувствуется почти во всѣхъ работахъ Филарета. Это была помощь библіотекаря и критика... Образъ Горскаго одинъ

изъ самыхъ свѣтлыхъ въ исторіи русской науки. Но есть въ немъ какая-то трагическая хрупкость. Изящества въ этомъ образѣ больше, чѣмъ силы... Со стороны Горскій могъ показаться человѣкомъ запуганнымъ. С. М. Соловьевъ прямо и обвинялъ митрополита Филарета, что онъ своимъ деспотизмомъ заглушилъ огромное дарованіе Горскаго. И этотъ отзывъ принято повторять безъ провѣрки. Но это обвиненіе вполнѣ ложно. То вѣрно, что у Горскаго въ характерѣ и въ его мышленіи всегда чувствуется какая-то внутренняя связанность и нерѣшительность. То не былъ, однако, страхъ предъ чьимъ-нибудь чужимъ осужденіемъ или мнѣніемъ, хотя бы мнѣніемъ Владыки, — то была нѣкая духовная мнительность. „Засушилъ" Горскаго вовсе не Филаретъ. Онъ самъ себя останавливалъ на каждомъ шагу, изъ какой то внутренней боязливости. Это видно сразу по его дневникамъ, за ранніе годы... „Къ сожалѣнію", писалъ о Горскомъ въ свое время П. С. Казанскій, „чѣмъ обширнѣе становятся его познанія, тѣмъ, повидимому, увеличивается и его недовѣріе къ себѣ. Оно то и останавливаетъ и его самого, и чрезъ него другихъ, въ печатаніи трудовъ"... И то не было беспомощность эрудита, знающаго слишкомъ много и не умѣющаго со своими знаніями совладать. У Горскаго былъ даръ исторической аппрегензіи. Онъ вполнѣ владѣлъ своимъ знаніемъ... То былъ какой то глубокій духовный надломъ, надломъ умственнаго характера. И Горскій самъ это зналъ. „Небогатый и безъ того силою самостоятельнаго разумнаго мышленія, долженъ каждый шагъ дѣлать за кѣмъ нибудь другимъ, и легковѣріемъ страшусь увлекаться за добрыми и недобрыми водителями". Такъ говорилъ онъ самъ о себѣ въ письмѣ къ другу. Онъ всегда искалъ, къ кому бы ему прислониться. Самъ онъ считалъ то послѣдствіемъ замкнутаго и строгаго воспитанія, „подъ грозящимъ жезломъ скромности", въ родительскомъ домѣ. „Лѣта моего дѣтства текли тихо, скромно, мертво". Горскій жаловался, что въ дѣтскіе годы „въ его сердцѣ не потрудились раскрыть ему Бога и Его святую религію". Онъ тяготился этой внушенной ему сухостью сердца. „Рука отеческой попечительности, всегда опасливой, лелеяла меня, и въ ту же пору ковала мнѣ тяжелые оковы, которыя глубоко заросли въ душу". Это было внутреннее торможеніе, не внѣшній страхъ... Въ академію Горскій поступилъ почти мальчикомъ, шестнадцати лѣтъ, изъ философскаго класса Костромской семинаріи, на два года раньше нормальнаго срока. Академическій ревизоръ нашелъ его развитіе рѣдкимъ, — кстати, то былъ Аѳанасій Дроздовъ, тогда еще баккалавръ Московской академіи. Но въ академіи Горскому учиться было сперва не легко. Онъ вѣдь вовсе не

изучалъ богословія въ семинаріи и долженъ былъ изучать въ первый разъ то, что другіе учили уже во второй... Отецъ довѣрилъ его покровительству о. Өеодора Голубинскаго, тоже костромича родомъ. Философскихъ склонностей у Горскаго никогда не было, и къ философскимъ внушеніямъ Голубинскаго онъ остался невоспріимчивъ. Но Голубинскій очень на него повліялъ своимъ „теплымъ благочестіемъ". Отъ него у Горскаго и эта постоянная религіозная задумчивость. Съ Голубинскимъ и съ о. П. Делицынымъ Горскій навсегда остался въ дружбѣ, въ „ученомъ братствѣ". Отъ нихъ у него интересъ къ „мистической" сторонѣ христіанства. Горскій читалъ Фенелона, Гамана и др. Въ его религіозномъ обликѣ немало чертъ Александровскаго времени: внимательность къ снамъ и примѣтамъ, вѣра въ тайное общеніе душъ (срв. „религіозный энтузіазмъ" въ молодости и у П. С. Казанскаго)... Поверхъ этого западническаго мистическаго вліянія ложится отеческая волна. И она была сильнѣе. Это было вліяніе Филарета Гумилевскаго. Кажется, именно Филаретъ и объяснилъ Горскому впервые его призваніе историка. Сблизились они сперва на ученой основѣ. Вспоминали они впослѣдствіи о долгихъ бесѣдахъ на историческія темы, о часахъ, проведенныхъ вдвоемъ надъ рукописями или старопечатными книгами. Но сближеніе пошло глубже. Филаретъ ввелъ Горскаго и въ міръ отеческаго любомудрія и аскезы. Онъ училъ его аскетической мудрости и работѣ надъ собой. „Дѣло спасенія начинается въ насъ зимою, именно сокрушеніемъ сердечнымъ, крѣпкимъ самопогруженіемъ и стѣсненіемъ воли, мыслей и чувствъ". Онъ предостерегалъ его отъ умозрительныхъ увлеченій, отъ того „почти гностическаго" духа, которымъ можно было заразиться изъ нѣмецкихъ книгъ, — „но и крѣпко запустилъ въ тебя когти волкъ нѣмецкій". Филаретъ училъ Горскаго духу практической церковности и каноническаго послушанія. Остерегалъ его подчинять вѣру доводамъ науки, остерегалъ и отъ самой книжной страсти, — опасной, какъ и всякая страсть. „Вкусите и видите, — вотъ способъ знанія христіанской религіи", — таинства и молитва. Этотъ урокъ Горскій твердо запомнилъ. Онъ принялъ священство впослѣдствіи для укрѣпленія себя въ богословской работѣ, — и ради радости приносить безкровную Жертву... Духовной тишины Горскій достигалъ многими скорбями. Родительскій запретъ помѣшалъ ему послѣдовать за Филаретомъ въ иноческомъ пути. Онъ съ горечью покорился. Вмѣсто того ушелъ въ ученый затворъ. Позже и самъ уже не хотѣлъ разставаться съ академіей, которой отдалъ всю свою любовь... Въ Горскомъ поражаетъ его впечатлительность, его воспріимчивость, прежде всего, — его ненасытная спо-

собность къ познанію. Онъ много читалъ. Больше любилъ читать, чѣмъ писать. То не было пассивностью или вялостью мысли. Горскій предпочиталъ работать по первоисточникамъ, чтобы изъ нихъ строить самому. Онъ не только собиралъ матеріалы, но сразу же и строилъ, хотя бы для самого себя. Это была любознательность изслѣдователя, не любопытство любителя... Когда Горскій занялъ въ академіи церковно-историческую каѳедру, ему приходилось одному прочитывать слишкомъ многое: отъ библейской исторіи до позднѣйшихъ временъ. Вскорѣ, впрочемъ, библейская исторія была отдѣлена и поручена особому баккалавру. Но долгіе годы Горскому приходилось одному читать сразу полный курсъ общей церковной исторіи, и исторіи Церкви русской. Много времени уходило на выработку курсовъ... Въ исторіи всеобщей Горскій всего больше пользовался Неандеромъ и еще Гизелеромъ. Но все было лично проработано имъ и по источникамъ. Очень цѣнилъ Горскій и Мосгейма. У Неандера его привлекало это стремленіе и умѣніе находить религіозный смыслъ происходившихъ событій, это умѣніе изображать историческій процессъ, „какъ одно цѣлое, въ стройной и тѣсной связи всѣхъ его частей“. Въ своихъ лекціяхъ Горскій и стремился, прежде всего, показать эту „внутреннюю связь фактовъ“, не довольствовался внѣшнимъ прагматизмомъ, и говорилъ объ органическомъ развитіи. Всего больше онъ останавливался на исторіи догматовъ. Впослѣдствіи и догматику онъ читалъ историческимъ методомъ. Изъ западныхъ пособій по догматикѣ онъ пользовался обычно курсами Штауденмайера и Куна, еще Каниса, Филиппи. Изъ лекцій издана только часть, — исторія Евангельская и Апостольская. Это есть, собственно, философія Новозавѣтной исторіи, изложенная съ рѣдкимъ проникновеніемъ, — показуется чрезъ всю исторію, какъ Христосъ возбуждаетъ вѣру, въ ученикахъ и въ народѣ... Слѣдуетъ отмѣтить еще образцовые опыты отеческихъ жизнеописаній, — ученыя житія Аѳанасія, Василія, Епифанія, Ѳеодорита. Его слушатели вспоминали еще его незабываемую характеристику Оригена... Но главнымъ предметомъ Горскаго была исторія русской Церкви. И, прежде всего, нужно отмѣтить его работы по описанію славянскихъ рукописей Московской Синодальной библіотеки, — ему помогалъ въ этомъ К. И. Невоструевъ († 1872). Плодомъ напряженной работы нѣсколькихъ лѣтъ было „Описаніе“ библіотеки въ шести томахъ (I—V, 1855—1869; томъ VI-ой, отпечатанный въ свое время, выпущенъ только въ 1917-мъ году). Это не только описаніе рукописей въ собственномъ смыслѣ слова, это сразу и обоснованная оцѣнка или характеристика памятниковъ и ихъ значенія, какъ историческихъ источниковъ. Въ томъ и былъ

замыселъ митр. Филарета относительно Синодальнаго книгохранилища, чтобы ввести весь этотъ новый рукописный матеріалъ въ научный оборотъ сразу же съ надлежащимъ толкованіемъ. Потому и хотѣлъ онъ это поручить „своему“, и не любилъ вмѣшательства чужихъ, какъ Погодинъ или Ундольскій. Горскій выполнилъ задачу образцово. Въ томъ именно длящаяся цѣнность его работы, что вмѣсто внѣшняго описанія онъ далъ изслѣдованіе. Въ особенности это относится къ описанію библейскихъ рукописей; до сихъ поръ оно сохраняетъ всю важность, какъ опытъ по исторіи славянскаго текста Библіи. Этотъ именно томъ и вызвалъ нареканія. Цензура затруднялась пропустить его. Разсматривалъ книгу Іоаннъ Соколовъ, тогда еще архимандритъ. Онъ нашелъ здѣсь укоризну нашей Церкви,—„не имѣла Слова Божія въ чистомъ, цѣлостномъ видѣ, а принимала и читала его въ видѣ поврежденномъ“, до временъ Генадія. Іоанна смущало, что нѣтъ ни одного списка „точно“ по Семидесяти, его смущали и подробности о Геннадіевомъ сводѣ, образъ Веніамина доминиканца. Не лучше ли опустить весь комментарій, всю учено-критическую часть? Съ согласія Филарета, Горскій составилъ „апологію“ противъ отзыва цензора, защищая свободу исторической критики документовъ въ ея собственной области. Въ этихъ вопросахъ у него не было колебаній... Горскій былъ не столько археографомъ, сколько историкомъ въ прямомъ смыслѣ. Документы и памятники онъ воспринималъ взглядомъ изслѣдователя. И у него было продуманное историческое міровоззрѣніе, своя философія русской исторіи. Всего сильнѣе впечатлѣніе на него сдѣлалъ въ свое время Полевой. Съ этимъ и связанъ его постоянный интересъ ко внутренней жизни самого церковнаго народа, — какъ принималось христіанское ученіе въ быту и въ жизни. Поэтому его интересовали не столько оффиціальные документы, сколько памятники литературы, особенно житія и проповѣди, пріоткрывавшіе доступъ въ этотъ внутренній міръ. И именно къ урокамъ Горскаго восходитъ у Гилярова Платонова такое опредѣленіе задачи русскаго церковнаго историка: „изложить жизнь Русскаго народа, какъ общества вѣрующихъ“. Въ такой постановкѣ и по сейчасъ исторія Русской Церкви еще не написана... Всего больше такое пониманіе задачъ русской церковной исторіи въ то время сказывалось у историковъ Казанской школы. Достаточно назвать имя А. П. Щапова (1830—1876). Уже въ его извѣстной диссертаціи о русскомъ расколѣ очень чувствуется это вниманіе къ бытовой сторонѣ церковной жизни. И въ этомъ цѣнность этой книги, при всѣхъ ея пробѣлахъ и преувеличеніяхъ. Человѣкъ необузданный и страстный, Щаповъ творилъ силою какой-то вдохновенной импровизаціи, и къ мето-

дическому труду не былъ способенъ, несмотря на все свое крайнее трудолюбіе и работоспособность до самозабвенія. Вступительную лекцію въ академіи онъ читалъ на тему: Православіе и русская народность. Это была программа по исторіи народной вѣры. Этой программы онъ не исполнилъ, и слишкомъ рано былъ потерянъ для науки. Удачно говоритъ о немъ Знаменскій въ своей исторіи Казанской академіи. „Щаповъ пронесся надъ академіей какимъ-то мимолетнымъ метеоромъ, который блестѣлъ и освѣщалъ предметы фантастическимъ и, пожалуй, фальшивымъ свѣтомъ; но свѣтъ отъ него все-таки былъ яркій и для людей внимательныхъ успѣлъ освѣтить впереди длинную дорогу, которой прежде было не видно". Раннія работы Щапова характерны, какъ симптомъ, какъ показатель пробудившейся потребности строить исторію Церкви, какъ исторію всего тѣла. Отчасти то было прямымъ отраженіемъ Московскихъ академическихъ вѣяній, отчасти объясняется вліяніемъ славянофильства... Горскій былъ не только изслѣдователемъ, не только мастеромъ, но и учителемъ. Былъ учителемъ несравненнымъ, училъ же словомъ и житіемъ, училъ не только на каѳедрѣ, но и въ библіотекѣ (онъ былъ библіотекаремъ въ академіи все время своей профессуры, до назначенія ректоромъ). Онъ умѣлъ пробуждать у студентовъ ученый энтузіазмъ, умѣлъ пробуждать въ нихъ историческое чувство, умѣлъ завлекать ихъ въ историческую работу, — и всегда по источникамъ. Онъ внимательно слѣдилъ за своими и за чужими учениками, помогая имъ совѣтами или учеными остереженіями. Онъ любилъ работать для другихъ. „Въ Московской духовной академіи ходитъ преданіе, что поразительный блескъ каноническаго и историческаго обоснованія въ знаменитыхъ резолюціяхъ Филарета во многомъ обязанъ Горскому". Много поработалъ Горскій надъ русскимъ Новымъ Завѣтомъ. Горскій помагалъ Сергію, впослѣдствіи архіепископу Владимірскому, въ его работѣ надъ „Полнымъ мѣсяцесловомъ Востока". О помощи Горскаго Филарету Гумилевскому уже было сказано. Вліяніе его чувствуется и во многомъ другомъ. Именно онъ навелъ Голубинскаго на мысль исходить въ реконструкціи устройства и быта древней русской Церкви изъ византійскаго матеріала,—образцы такого сравнительнаго анализа онъ и самъ давалъ въ своихъ лекціяхъ. Горскимъ подсказанъ и методъ Каптерева въ его работахъ по исторіи патр. Никона и его времени, — Каптеревъ использовалъ и подобранные уже Горскимъ матеріалы... Горскій съумѣлъ создать ученое движеніе въ академіи. Личнымъ примѣромъ своимъ онъ свидѣтельствовалъ и напоминалъ, что наука есть подвигъ и служеніе... Въ Московской академіи создалась школа историковъ. Прежде всего нужно назвать Е. Е. Голу-

бинскаго (1834—1912). Онъ не любилъ признаваться, сколь многимъ онъ обязанъ въ своей работѣ Горскому. Онъ былъ совсѣмъ другого духа. Голубинскій принадлежалъ къ тому поколѣнію, изъ котораго выходили вожди нигилизма. Есть что-то отъ этого не-историческаго обличительства и у него, въ самомъ его историческомъ методѣ, въ самой психологіи его исторической работы. Это, прежде всего, его мнительная недовѣрчивость, почти подозрительность въ отношеніи къ источникамъ. Онъ точно удивляется всякій разъ, когда убѣждается въ надежности и достовѣрности своихъ источниковъ или памятниковъ. Онъ всюду ожидаетъ встрѣтить подделки, подлоги, искаженія, недостовѣрныя сказанія, суевѣрные слухи, повѣрія, легенды. Онъ всегда предполагаетъ возможность намѣренного обмана. Это у него очень яркая черточка отъ просвѣтительства... Житейскую недовѣрчивость и подозрительность Голубинскій превращаетъ въ историческій методъ. „Исторіи лгущей", которая другихъ обманываетъ, сама не обманываясь, онъ хочетъ противопоставить „исторію настоящую", правдивую и трезвую... Голубинскій поставилъ себѣ задачею написать исторію Русской Церкви „критическимъ" методомъ. Это означало, прежде всего, критику источниковъ. Но Голубинскій никогда не раздѣлялъ критики источниковъ отъ критики самой жизни, событій и порядковъ. „Критическій" для него означало „обличительный". И въ первомъ томѣ своей „Исторіи" онъ и занимается, собственно, нѣкоторымъ разоблаченіемъ недостовѣрности историческихъ преданій и принятыхъ мнѣній о первыхъ временахъ русскаго христіанства. Впрочемъ, это только одна сторона его работы. Съ исключительной аккуратностью Голубинскій подбираетъ и распредѣляетъ по категоріямъ всѣ сохранившіеся до насъ извѣстія и факты, и въ итогѣ получается, хотя и мозаическая и съ пробѣлами, картина внутренняго быта и строя древней русской Церкви... Философскихъ обобщеній въ исторіи Голубинскій не любилъ, законовъ развитія тоже не отыскивалъ, не было у него и соціологическаго анализа. Это былъ историкъ-публицистъ. И во всемъ чувствовалось его „воинствующее резонерство", какъ мѣтко выразился объ исторической манерѣ Голубинскаго академикъ В. Г. Васильевскій... У Голубинскаго былъ свой церковно-практическій идеалъ, очень типическій для его времени. Это было своеобразное сочетаніе самаго остраго западничества съ духомъ бытового провинціализма. Крайнее пріятіе Петровской реформы сочетается съ почитаніемъ церковной древности, до-византійской. Онъ ждалъ реформъ въ бытѣ русской Церкви, прежде всего. Нужно поднять культурный уровень духовенства, усилить его учительную дѣятельность,—отвлечь отъ сохи къ книгѣ. Это предполагало измѣненіе соціальныхъ

условій. Этотъ личный идеалъ Голубинскаго всегда чувствуется въ его историческихъ оцѣнкахъ и характеристикахъ. Онъ считалъ, что историку дано право судить, казнить и славить. Въ исторіи хотѣлъ онъ видѣть, прежде всего, живыхъ людей, — „поелику въ исторіи, подобно дѣйствительной жизни, которую она воспроизводитъ, всякій человѣкъ имѣетъ значеніе только, какъ живая нравственная личность, и поелику наше нравственное чувство ищетъ находиться въ живомъ общеніи съ историческими людьми и хочетъ знать, должны ли мы воздавать имъ почести или произносить надъ ними строгій, т. наз. историческій судъ"... Голубинскому удалось издать только первый томъ своей „Исторіи", „періодъ до-монгольскій", въ двухъ половинахъ. И это оказалось возможно только при горячемъ содѣйствіи Макарія, тогда уже митрополита Московскаго, который помогъ и деньгами на изданіе, и своимъ іерархическимъ авторитетомъ, когда поднялись толки о неблагонадежности Голубинскаго. Послѣ смерти Макарія у Голубинскаго не оставалось вліятельныхъ покровителей, его критическій методъ казался опаснымъ, ему пришлось слишкомъ рано оставить и преподаваніе въ академіи. И только въ старости смогъ онъ издать первую половину второго тома, приготовленную къ печати за много лѣтъ до того. Вскорѣ послѣ того онъ потерялъ зрѣніе. Вторая половина второго тома издана была уже послѣ его смерти, въ черновомъ текстѣ... Голубинскій не былъ мастеромъ историческаго синтеза. Его сила въ подробностяхъ, въ испытаніи и собираніи фактовъ. Но не осталась безъ вліянія въ русской исторіографіи и его публицистическая возбужденность. Онъ напоминалъ, что исторія есть самая творимая жизнь. Въ Московской академіи совмѣстное преподаваніе Голубинскаго и Ключевскаго подняло вниманіе къ разработкѣ русской церковной исторіи... Съ неменьшей напряженностью продолжалась работа и въ области древней исторіи Церкви. Слѣдуетъ упомянуть имя П. С. Казанскаго (1819—1878), писавшаго по исторіи монашества, древняго и русскаго, — онъ принадлежитъ еще къ старшему поколѣнію и къ „старой манерѣ" исторіи. Большимъ вліяніемъ пользовался А. П. Лебедевъ (1845—1908), занимавшій много лѣтъ каѳедру въ академіи и затѣмъ ушедшій въ Московскій университетъ, гдѣ онъ замѣнилъ прот. Иванцова-Платонова. Лебедевъ привлекалъ къ себѣ учениковъ. На темы, имъ заданныя, было написано и издано много цѣнныхъ историческихъ и патрологическихъ монографій. Достаточно назвать имена А. П. Доброклонскаго и Н. Н. Глубоковскаго. Но самъ Лебедевъ не былъ самостоятельнымъ изслѣдователемъ. Онъ больше слѣдилъ за западной литературой своего предмета, чѣмъ изучалъ самый предметъ. Онъ былъ того мнѣнія, что прежде всего

нужно „догнать“ западную науку. Съ ней онъ и старался познакомить своихъ слушателей покороче. И въ этомъ его безспорная заслуга. Лебедевъ любилъ писать, писалъ онъ легко и живо, съ публицистической остротой и даже задоромъ, и съ неизбѣжнымъ при томъ упрощеніемъ. Всего больше это замѣтно въ исторіи догматическихъ движеній. Лебедевъ совсѣмъ не былъ богословомъ, и о богословскихъ спорахъ разсказываетъ безъ всякаго внутренняго въ нихъ соучастія, какъ сторонній наблюдатель,—именно безучастно, но не безстрастно. И въ лучшей изъ его книгъ, въ его извѣстной диссертаціи о первыхъ вселенскихъ соборахъ (1879), не достаетъ именно этого сочувственнаго проникновенія въ смыслъ описываемыхъ и обсуждаемыхъ событій. Это въ свое время хорошо показалъ о. Иванцовъ-Платоновъ въ своемъ обстоятельномъ разборѣ этой книги... Въ своихъ позднѣйшихъ работахъ Лебедевъ оставался только популяризаторомъ, часто и очень небрежнымъ. Однако, именно своей доступностью и своей публицистической манерой Лебедевъ много съумѣлъ заинтересовать въ исторической работѣ. И въ исторіи русской науки его имя должно быть помянуто съ уваженіемъ... Къ тому же публицистическому направленію въ церковной исторіографіи принадлежалъ Ф. А. Терновскій (1838—1884), профессоръ въ Кіевской академіи и университетѣ, работавшій тоже больше по пособіямъ... Эта публицистическая манера въ исторіографіи очень характерна для той эпохи... Совсѣмъ другого стиля были созидатели церковно-исторической школы въ С.-Петербургской академіи, И. Е. Троицкій (1832—1902) и В. В. Болотовъ (1853—1900)... Троицкій всего больше работалъ по исторіи Византіи. Это былъ изслѣдователь вдумчивый и осторожный, у котораго можно было учиться методу и историческому чутью. Это былъ историкъ съ очень широкимъ богословскимъ и практическимъ кругозоромъ. Въ прошломъ онъ умѣлъ видѣть живыхъ людей, умѣлъ показать психологію событій. Его самая значительная книга посвящена вопросу объ отношеніяхъ Церкви и государства въ Византіи („Арсеній, патріархъ Никейскій и Константинопольскій, и арсениты“, СПб. 1873, изъ „Христіанскаго Чтенія“). Рѣшающимъ факторомъ Троицкій считаетъ рознь „бѣлаго“ и „чернаго“ духовенства въ Византіи, споръ „икономистовъ“ и „акривистовъ“. Эта рознь помогла государству одолѣть вліяніе духовенства, раздѣленнаго, а не сплоченнаго, какъ то было на Западѣ. Въ Византіи побѣждаетъ сперва строгая монашеская группа, но вскорѣ и она подпадаетъ подъ верховенство государства. Троицкій интересовался также и внутренней борьбой между сторонниками восточной традиціи и новаторами западническаго типа, въ эпоху Ліонской уніи и позже. Со

вниманіемъ онъ слѣдилъ и за жизнью современнаго православнаго Востока... Болотовъ соединялъ въ себѣ даръ историка и проникновеніе богослова. Это чувствуется всего болѣе въ его первой и молодой книгѣ объ Оригенѣ (1879). Это—исчерпывающій и образцовый анализъ ученія Оригена о св. Троицѣ, проведенный по текстамъ, которые авторъ умѣетъ оживлять. И оживаетъ образъ самого Оригена, какъ бы разсуждающаго вслухъ. Этотъ образъ показанъ на живомъ историческомъ фонѣ, въ живой чередѣ древнихъ писателей и богослововъ. Очень тонко проанализированъ и сложный вопросъ объ отношеніи аріанства и оригенизма. Это есть историческій анализъ, сдѣланный богословомъ. И богословская чуткость дѣлаетъ самый анализъ особенно убѣдительнымъ. Книга Болотова вышла въ одинъ годъ съ диссертаціей Лебедева. Сравненіе этихъ двухъ книгъ очень поучительно въ методологическомъ отношеніи... Эта первая книга Болотова осталась и самой значительной въ его литературномъ наслѣдствѣ. Второй книги онъ уже не написалъ. Въ 80-хъ годахъ онъ работалъ надъ источниками по исторіи несторіанства, но въ это время было запрещено писать о „ересяхъ“ и объ „еретикахъ“, и онъ не довелъ своихъ изслѣдованій до конца. Умеръ Болотовъ не въ старые годы. Остался отъ него рядъ очень тонкихъ этюдовъ на частныя темы, преимущественно по исторіи не-греческаго Востока, — и въ нихъ сказывается весь его блестящій даръ аналитика. Особо нужно отмѣтить его „тезисы“ о Filioque, составленные для Синодальной комиссіи по старокатолическому вопросу. Болотовъ приходитъ къ заключенію, что это западное ученіе можетъ быть допущено и терпимо въ качествѣ частнаго богословскаго мнѣнія, во вниманіе къ авторитету бл. Августина, хотя оно и не совпадаетъ по смыслу съ основнымъ восточнымъ (или каппадокійскимъ) „теологуменомъ“, — „чрезъ Сына“. Разногласіе въ богословскомъ ученіи объ исхожденіи Св. Духа не было главнымъ или рѣшающимъ поводомъ къ разрыву Византіи и Рима. „Раздѣленіемъ Церквей“ Болотовъ интересовался не только, какъ историкъ. И въ молодости онъ перевелъ одинъ изъ трактатовъ Г. Овербека о романизмѣ и православіи, съ примѣчаніями, показывающими личный интересъ (въ „Христіанскомъ Чтеніи“ 1882 и 1883 годовъ)... О Болотовѣ, какъ историкѣ, всего больше свидѣтельствуетъ его академическій курсъ, изданный по студенческимъ записямъ послѣ его смерти. Особенно важенъ IV томъ, посвященный исторіи богословской мысли въ періодъ вселенскихъ соборовъ. Здѣсь сказывается въ полной мѣрѣ даръ исторической композиціи и проникновеніе богослова, и сразу чувствуется, что все построеніе методически провѣрено во

всѣхъ частностяхъ и подробностяхъ. У Болотова всегда чувствуется эта особая надежность и достовѣрность... У Болотова всегда было много занимающихся, онъ любилъ и умѣлъ руководить работами начинающихъ. Темы выбиралъ онъ для нихъ всегда съ методологическимъ расчетомъ и, прежде всего, старался научить обращаться съ источниками. Это была школа историческаго метода и опыта... Историческій методъ открываетъ въ церковномъ прошломъ многообразіе и измѣнчивость. И на прошлое уже не приходится глухо ссылаться въ доказательство „постоянства". Въ жизни Церкви на протяженіи вѣковъ мы наблюдаемъ, во всякомъ случаѣ, не только „постоянство", но еще и ростъ, и творчество, и развитіе. Каноническій строй, богословское самосознаніе, богослужебный чинъ и уставъ, бытъ и подвигъ, и многое другое въ жизни Церкви оказывается величиной исторической, перемѣнной, растущей и живой, слагающейся во времени. Отъ измѣнчивости въ прошломъ естественно заключить и къ измѣняемости въ настоящемъ. Археологическія розысканія пріобрѣтаютъ практическую остроту. И спрашивается, какъ вѣрность преданію согласовать съ потребностями творимой жизни. Этотъ вопросъ всегда слышится или подразумѣвается у всѣхъ русскихъ церковныхъ историковъ уже съ пятидесятыхъ годовъ... Литургика становится исторической наукой. Наука о „древностяхъ церковныхъ" въ стилѣ старинныхъ эрудитовъ перестаетъ удовлетворять. Вниманіе изслѣдователей обращается къ позднѣйшей, византійской и древнерусской, исторіи богослужебнаго строя. И становится необходимымъ привлеченіе новаго и часто неизданнаго матеріала. Это живо чувствовалъ уже о. А. В. Горскій при описаніи литургическихъ рукописей Синодальной библіотеки. Изъ спеціальныхъ изслѣдованій нужно отмѣтить работы И. Д. Мансветова, Н. Ѳ. Красносельцева, прот. К. Т. Никольскаго, А. А. Дмитріевскаго. Уже позже, въ 90-хъ годахъ, Дмитріевскому во время его поѣздокъ на Ближній Востокъ удалось собрать исключительно богатый и почти нетронутый матеріалъ по исторіи византійскаго богослуженія и привлечь къ его разработкѣ своихъ учениковъ въ Кіевской академіи. Инціатива рукописныхъ развѣдокъ на Востокѣ принадлежитъ епископу Порфирію Успенскому (1804—1885). Ему пришлось не мало лѣтъ провести въ Константинополѣ, на Аѳонѣ и въ Палестинѣ, съ оффиціальной миссіей. Вернувшись въ Россію, онъ привезъ съ собою богатое собраніе греческихъ рукописей, древнихъ иконъ и другихъ древностей, до сихъ поръ еще не использованное изслѣдователями вполнѣ. Скорѣе антикварій и эрудитъ, чѣмъ изслѣдователь, человѣкъ остраго и скорѣе беспокойнаго ума, но безъ критической школы, Порфирій, тѣмъ не менѣе, въ своихъ многочисленныхъ исто-

рическихъ книгахъ заложилъ твердый фактическій фундаментъ для послѣдующей разработки византійской церковной исторіи. Слѣдуетъ назвать еще имена архим. Антонина Капустина (1818—1894), епископа Арсенія Иващенко (1830—1903), епископа Амфилохія Казанскаго (1818—1893), архіепископа Макарія Миролюбова (1817—1894), архіепископа Сергія Спасскаго (1830—1904), — это были скорѣе собиратели, чѣмъ изслѣдователи, но вкладъ ихъ въ исторію русской науки не слѣдуетъ умалять... Особый интересъ возбуждала исторія русскаго „стараго обряда", такъ торопливо и неосторожно въ свое время осужденнаго. Исторически этотъ „обрядъ" оказывался теперь скорѣе оправданнымъ. Но тѣмъ очевиднѣе становилось, что дѣйствительная острота русскаго „старообрядчества" не столько въ этомъ „старомъ" обрядѣ, сколько въ болѣзненномъ и ложномъ чувствѣ церковности... Нужно упомянуть еще о работахъ по исторіи церковнаго искусства, византійскаго и древнерусскаго. Это была новая дисциплина, взамѣнъ старой „археологіи", созданная всего больше трудами русскихъ изслѣдователей: Ѳ. И. Буслаева, Н. П. Кондакова, Н. В. Покровскаго и другихъ... Методологически важенъ былъ пріемъ постояннаго сопоставленія памятниковъ вещественныхъ и литературныхъ... Историческій методъ былъ перенесенъ и въ науку церковнаго права. Отчасти это чувствовалось уже у Іоанна Смоленскаго, въ его анализѣ каноническихъ источниковъ. Гораздо сильнѣе это сказывается у его продолжателей. Особенный интересъ возбуждали вопросы по исторіи покаянной дисциплины. Слѣдуетъ назвать имена А. С. Павлова, прот. М. И. Горчакова, Н. С. Суворова, Н. А. Заозерскаго, Т. В. Барсова, В. Ѳ. Кипарисова, И. С. Бердникова. И не разъ поднимался вопросъ объ „измѣняемости" канонической дисциплины и о „каноничности" существующаго Синодальнаго строя... Такъ въ исторической школѣ перерабатывается церковное самосознаніе. И богослову оставалось сдѣлать свои выводы изъ новаго опыта.

7. Развитіе церковно-историческихъ интересовъ сразу же отражается и на разработкѣ догматическаго или систематическаго богословія. Уже съ тридцатыхъ или сороковыхъ годовъ входитъ въ привычку „историческій методъ". Впрочемъ, строго говоря, далеко не всегда это былъ методъ „историческій" въ собственномъ смыслѣ. Обыкновенно то былъ скорѣе методъ т. наз. „положительнаго богословія", — внимательный подборъ и пересмотръ всѣхъ текстовъ и свидѣтельствъ въ хронологической послѣдовательности. Такъ и у Макарія въ его догматикѣ. Не всякое примѣненіе „историческаго" матеріала есть уже тѣмъ самымъ и историческое изслѣдованіе. „Историзмъ" привходитъ только

тогда, когда показанія источниковъ воспринимаются не только какъ догматическій доводъ, но и какъ историческое свидѣтельство, во всемъ ихъ временномъ своеобразіи и на живомъ историческомъ фонѣ. Иначе сказать, „историзмъ“ въ богословскомъ методѣ связанъ съ понятіемъ „развитія“. Еще мало научиться воспринимать и различать историческій колоритъ текстовъ. Нужно научиться еще и тому, чтобы видѣть ихъ въ органической связи, въ единствѣ раскрывающейся жизни. Въ этомъ отношеніи очень характеренъ вопросъ о „правовѣріи“ до-никейскихъ писателей, апологетовъ въ частности, который смущалъ и тревожилъ эрудитовъ XVII-го вѣка (срв. споръ между Петавіемъ и Буллемъ о смыслѣ до-никейскаго словоупотребленія), и въ позднѣйшее время потерялъ эту остроту съ пробужденіемъ подлиннаго историческаго чувства... Въ русской богословской литературѣ вопросъ объ „историческомъ методѣ“ впервые поднялся подъ видомъ вопроса объ „авторитетѣ святыхъ отцовъ“, о догматической значимости отеческихъ свидѣтельствъ. Въ С.-Петербургской академіи при графѣ Пратасовѣ были склонны каждую отеческую систему въ цѣломъ принимать, какъ догматическое свидѣтельство, какъ выраженіе Священнаго Преданія (срв. записку объ этомъ баккалавра И. И. Лобовикова). Противъ этого именно изъ Московской школы раздавались предостерегающіе голоса. Митр. Филаретъ настаивалъ, что отеческія свидѣтельства должны быть пріемлемы только въ связи съ библейской основой, а не въ самодовлѣющемъ качествѣ. Филаретъ Гумилевскій подчеркивалъ, что творенія отцовъ суть, прежде всего, живое исповѣданіе ихъ вѣры и опыта, но еще не догматическій памятникъ. Съ этой точки зрѣнія въ Московской академіи опасались превращенія патрологіи въ богословскую науку. При этомъ, однако, оттѣнялся скорѣе моментъ исторической относительности и субъективности, нежели моментъ развитія. Но уже Горскій въ своихъ лекціяхъ по догматикѣ отмѣчалъ и фактъ развитія. „Какъ же смотрѣть на христіанскую догматику? Ужели она всегда была одна и та же по количеству объясненныхъ истинъ, и по опредѣленности этихъ истинъ? Когда разсматривается догматъ, какъ мысль Божественная, онъ единъ и неизмѣненъ, самъ въ себѣ полонъ, ясенъ, опредѣленъ. Но когда разсматривается догматъ, какъ мысль Божественная, усвоенная или еще усвояемая умомъ человѣческимъ, то его внѣшняя массивность необходимо съ теченіемъ времени возрастаетъ. Онъ прилагается къ разнымъ отношеніямъ человѣка, встрѣчается съ тѣми или другими мыслями его, и, соприкасаясь, объясняетъ ихъ и самъ объясняется, противорѣчія, возраженія выводятъ его изъ спокойнаго состоянія, заставляютъ раскрывать свою Божественную энер-

гію. Иногда вѣка, народы его не понимаютъ, отвергаютъ; наконецъ онъ беретъ верхъ. Правда, онъ не былъ побѣжденъ и тогда, когда ложь надъ нимъ торжествовала... Новыя открытія ума человѣческаго въ области истины, постепенно возрастающая опытность его, прибавляютъ ему ясность. Въ чемъ прежде можно было еще сомнѣваться, то теперь было уже несомнѣннымъ, дѣломъ рѣшеннымъ. Такимъ образомъ, каждый догматъ имѣетъ свою сферу, которая съ теченіемъ времени возрастаетъ, тѣснѣе и тѣснѣе соприкасается съ прочими частями догматики христіанской и съ другими началами, лежащими въ умѣ человѣческомъ; все это сростается, воплощается въ одно тѣло, оживляется однимъ духомъ; вся область ума отъ того просвѣтляется; всѣ науки, чѣмъ болѣе которая соприкосновенна догматикѣ, отъ того выигрываютъ въ точности, положительности; съ теченіемъ времени все болѣе и болѣе становится возможною полная строгая система знанія. Вотъ ходъ развитія догмата, вотъ жизнь его. Это звѣзда небесная"! (запись въ дневникѣ Горскаго)... Съ шестидесятыхъ годовъ „историческое" вѣяніе въ преподаваніи догматики становится особенно чувствительнымъ. Въ уставѣ 1869-го года было прямо указано, что догматическое богословіе должно преподаваться „съ историческимъ изложеніемъ догматовъ" (внесено въ уставъ по настоянію протоіереевъ Янышева и І. Васильева). Въ С.-Петербургской академіи догматику много лѣтъ преподавалъ А. Л. Катанскій (1836—1919). Воспитанникъ С.-Петербургской академіи, онъ въ началѣ своей академической карьеры провелъ нѣсколько лѣтъ баккалавромъ въ Московской академіи, по церковной археологіи и литургикѣ, и здѣсь пріобщился исторической атмосферѣ занятій. Въ своихъ „воспоминаніяхъ" онъ самъ отмѣчаетъ вліяніе Горскаго. Отъ Горскаго онъ получилъ и напутственные совѣты, когда былъ переведенъ въ Петербургъ на догматику. Изъ инославныхъ догматистовъ онъ всего больше слѣдовалъ Клее и Канису. Катанскій открыто ставилъ вопросъ объ исторической сторонѣ догмата. Исторію имѣетъ „форма" или „внѣшняя схема" догмата, и при неизмѣняемости догмата, какъ откровенной истины, есть ростъ по формальной сторонѣ, — первоначально данная форма или формула бывала слишкомъ тѣсна для явленной въ ней истины и потому съ неизбѣжностью расширялась. Это былъ ростъ или выработка болѣе совершеннаго языка и словоупотребленія, „работа догматико-филологическая". И къ этому дѣлается сразу-же врядъ ли осторожное примѣчаніе: „вполнѣ точныхъ выраженій не можетъ дать несовершенный языкъ человѣческій". И еще рѣзче: „церковно историческая формула догмата и его доказательства въ догматикѣ — дѣло второстепенное". Для догматиче-

скаго богословія важна не буква, а смыслъ этой буквы, „тотъ смыслъ который соединялся съ извѣстной истиною и тогда, когда еще не существовала извѣстная формула“. Все историческое слишкомъ поспѣшно отодвигается въ область несущественнаго. Для своего времени статья Катанскаго „Объ историческомъ изложеніи догматовъ“ (въ „Христіанскомъ Чтеніи“ 1871 го года) была смѣлымъ манифестомъ. Однако, „историческаго“ въ его преподаваніи было мало. Историзмъ ограничивался тѣмъ, что онъ тщательно разграничивалъ свидѣтельства по эпохамъ, отдѣлялъ „библейское богословіе“ отъ „церковнаго“ или „отеческаго“, не умаляя, впрочемъ, ихъ органической и неразрывной связи и т. д., — методологически это было очень полезно. Это пріучало читать въ каждомъ свидѣтельствѣ только то, что въ немъ есть, и не вкладывать въ него по аналогіи въ немъ самомъ врядъ ли подразумѣваемый смыслъ. Такой именно характеръ имѣли и книги Катанскаго, — диссертація о таинствахъ по ученію отцовъ и писателей первыхъ трехъ вѣковъ (1879, — въ особомъ приложеніи Катанскій отмѣчаетъ, что седмиричный счетъ таинствъ западнаго средневѣковаго происхожденія и сравнительно поздно былъ перенятъ на Востокѣ) и особенно его поздняя книга о благодати (1903, изъ „Христіанскаго Чтенія“ за предшествующіе годы). Цѣнность этихъ работъ въ томъ, что съ большимъ вниманіемъ пересматриваются и сопоставляются отдѣльные отеческіе тексты, по авторамъ,— такой „догматико филологическій“ анализъ, во всякомъ случаѣ, облегчаетъ послѣдующій синтезъ, хотя бы самъ аналитикъ и ограничивался только „сводомъ“ своихъ данныхъ. Катанскій былъ убѣжденъ, что святоотеческія творенія есть „единственное средство, чтобы оживить нашу вялую и скудную богословскую мысль“. Первоначально онъ хотѣлъ было заняться разработкою „библейскаго богословія“, написать „библейскую догматику“ (срв. его статью „Объ изученіи библейскаго новозавѣтнаго періода въ историко-догматическомъ отношеніи“ въ „Христіанскомъ Чтеніи“ 1872-го года); но побоялся прослыть „протестантомъ“... Въ Кіевской академіи при новомъ уставѣ догматику преподавалъ архим Сильвестръ Малеванскій (1828—1908, позже епископъ и ректоръ академіи). Свои лекціи онъ издалъ и въ самомъ заглавіи оттѣнилъ: „Опытъ православнаго догматическаго богословія съ историческимъ изложеніемъ догматовъ“ (1878—1891, пять томовъ). Повидимому, подъ вліяніемъ Хомякова, Сильвестръ исходитъ изъ догматическаго опыта Церкви, изъ „общаго религіознаго сознанія вселенской Церкви“. И задачею историка становится прослѣдить и показать, какъ этотъ опытъ отвердѣваетъ въ догматическихъ опредѣленіяхъ и богословскихъ формулировкахъ. Догматъ въ такомъ по-

ниманіи оказывается уже не только внѣшнимъ даннымъ, но и внутреннимъ заданіемъ церковной мысли. Догматистъ долженъ идти дальше простыхъ подтверждающихъ ссылокъ на прошлое, на историческіе тексты и свидѣтельства. Онъ долженъ изобразить самый процессъ опознанія откровенной истины, въ его внутренней діалектикѣ, на конкретномъ историческомъ фонѣ. Истина открывается человѣку не для того, чтобы онъ ее лишь внѣшне призналъ и охранялъ, какъ нѣкій недвижимый кладъ, не прикасаясь къ ней своей мыслительной силой. И вѣрность апостольскому преданію не означаетъ, что его слѣдуетъ хранить „только въ мертвенной неподвижности". Догматъ данъ, какъ откровеніе, и пріемлется вѣрою. Но еще недостаточно простого согласія или пріятія догматовъ, какъ данныхъ извнѣ. Спасаетъ только живая вѣра, усвоеніе откровенной истины „религіознымъ чувствомъ" и сознаніемъ, „претворяющее догматъ вѣры въ природу нашего духа". И только чрезъ такое усвоеніе сознаніемъ догматъ и становится тѣмъ, чѣмъ онъ долженъ быть для человѣка, „становится для него истиннымъ свѣтомъ, просвѣщающимъ темныя его глубины, и новымъ жизненнымъ началомъ, вносящимъ въ его природу новую истинную жизнь для передачи ея всему духовному составу человѣческому". Иначе догматъ уподобится сѣмени доброму, падшему на камени. Догматъ долженъ быть внутренно усвоенъ и освоенъ сознаніемъ или мышленіемъ. „Разумъ не можетъ созидать новыхъ догматовъ, но силою своей самодѣятельности можетъ готовые, данные догматы вполнѣ усвоять себѣ, обращая ихъ въ свое собственное достояніе, въ свою природу и жизнь". И разумъ „возводитъ на степень знанія", что непосредственно принято вѣрою. Свидѣтельствуетъ догматъ Церковь, облекая истину откровенія въ самую точную и соотвѣтственную форму, и этимъ „возводитъ ее на степень несомнѣнной, непререкаемой истины". Божественная полнота истины отъ самого начала содержится въ данномъ догматѣ, но она должна быть явлена, раскрыта, признана. И въ этомъ вся важность исторической дѣйственности мысли. „Догматы предъ изучающимъ ихъ разумомъ являются теперь не въ чистомъ, первоначальномъ видѣ, въ какомъ заключены они въ божественномъ откровеніи, а въ видѣ болѣе или менѣе развитомъ и сформированномъ, какъ перешедшіе уже чрезъ длинный и многосложный процессъ сознанія столько вѣковъ существовавшей Церкви"... Догматистъ и долженъ понять или показать догматъ во внутренней „діалектикѣ" этого церковнаго „процесса сознанія"... Своей программы Сильвестръ до конца не осуществилъ. Его историческій анализъ часто недостаточно глубокъ. Съ большимъ вниманіемъ у него собранъ и обработанъ святоотеческій матеріалъ. Но библей-

ской исторіи догмата почти нѣтъ, и переходъ отъ „апостольскаго проповѣданія“ къ „догматамъ отцовъ“ остается не объясненнымъ. Во всякомъ случаѣ, это былъ очень значительный шагъ впередъ, „отъ Макарія“. „Точно бы въ удушливую комнату ворвалась струя свѣжаго воздуха и повѣяло бодростью и просторомъ“ (Алексѣй И. Введенскій)... Новый поводъ поставить вопросъ о смыслѣ догматическаго развитія въ догматикѣ и богословіи былъ поданъ сношеніями со „старо-католиками“. Отдѣльные представители русской Церкви участвовали на первыхъ старо-католическихъ конференціяхъ въ Кельнѣ, Констанцѣ, Фрейбургѣ и въ Боннѣ, въ 1872—1875 гг. Обсужденіе условій возможнаго „возсоединенія“ старо-католиковъ съ православной Церковью естественно приводило къ историко-богословскому вопросу о развитіи, хотя бы подъ видомъ вопроса о предѣлахъ и мѣрилахъ „обязательнаго“ и „допустимаго“ въ Церкви. Предстояло опредѣлить составъ и содержаніе „вселенскаго сознанія Церкви“ и найти способъ увѣренно различать и разграничивать въ преданіи „мѣстное“ и „вселенское“. Мѣриломъ исповѣданія было принято ученіе отцовъ. Правда, сразу же обратились къ изслѣдованію отдѣльныхъ случаевъ доктринальнаго расхожденія или несогласія, и Боннская конференція 1875-го года была посвящена преимущественно вопросу о исхожденіи Духа Святаго. Но все время подразумѣвается этотъ основной вопросъ о смыслѣ и границахъ „измѣняемаго“ или „измѣнчиваго“ и „неизмѣннаго“ въ вѣроученіи, о храненіи преданій и о правѣ богословскаго толкованія. Въ русской литературѣ эта богословская встрѣча съ Западомъ отразилась довольно живо. Сближенію со старо-католиками особенно сочувствовали и содѣйствовали о. І. Л. Янышевъ, тогда уже ректоръ С.-Петербургской академіи, бывшій предъ тѣмъ при русской церкви въ Висбаденѣ, проф. И. Т. Осининъ, предъ тѣмъ псаломщикъ въ Копенгагенѣ, и А. А. Кирѣевъ. Характерно, что общее мнѣніе было тогда скорѣе противъ начала развитія въ догматикѣ. Это было отталкиваніе отъ „Ватиканскаго догмата“. Подъ свѣжимъ впечатлѣніемъ Ватиканскаго собора принципъ развитія и въ догматикѣ воспринимался скорѣе, какъ средство раздвигать рамки „обязательнаго“ въ вѣрѣ и обращать „мѣстныя“ или частныя мнѣнія во „вселенскій“ догматъ. И принципу *развитія* настойчиво противопоставлялось начало *преданія*, храненіе и охраненіе „древней вѣры“, какой она была раскрыта въ эпоху вселенскихъ соборовъ, въ „нераздѣленной Церкви“, до раздѣленія церквей... Съ новой остротой вопросъ о „догматическомъ развитіи“ былъ поднятъ уже въ 80-хъ годахъ Влад. Соловьевымъ. И снова въ томъ же „римскомъ“ контекстѣ, какъ средство оправдать догматическое развитіе Римской церкви. Это мно-

гимъ помѣшало разглядѣть самое существо вопроса. Правда Соловьева была въ томъ, что онъ живо чувствовалъ священную реальность исторіи въ Церкви. „Исходя изъ понятія Церкви, какъ тѣла Христова (не въ смыслѣ метафоры, а метафизической формулы), мы должны помнить, что это тѣло необходимо растетъ и развивается, слѣдовательно измѣняется и совершенствуется. Будучи тѣломъ Христовымъ, Церковь доселѣ еще не есть Его прославленное, всецѣло обожествленное тѣло... Но и теперь она, какъ живое тѣло Христово, уже обладаетъ начатками будущей совершенной жизни... И въ историческомъ бытіи видимой Церкви это божественное тѣло уже съ самаго начала дано все, но не все обнаружено или открыто, а лишь постепенно открывается или обнаруживается. Согласно евангельскому сравненію, это вселенское тѣло (царствіе Божіе) дано намъ, какъ божественное сѣмя. Сѣмя не есть часть или отдѣльный органъ живого тѣла; оно есть все тѣло, только въ возможности или потенціи, т. е. въ скрытомъ для насъ и нечленораздѣльномъ состояніи, постепенно раскрывающемся. При этомъ раскрытіи и обнаруживается въ вещественномъ явленіи лишь то, что само по себѣ, какъ образующая форма и живая сила, уже сначала заключалась въ сѣмени". Развитіе не разрушаетъ, но предполагаетъ тожество развивающагося. Развитіе есть раскрытіе внутренней идеи. И скорѣе исполненіе, чѣмъ измѣненіе. Организмъ живетъ не смѣною, а взаимо-сохраненіемъ своихъ частей. И эта органическая цѣльность, или каѳоличность, въ особенности характерна для церковнаго развитія... Такъ Соловьевъ говоритъ о Церкви уже въ „Религіозныхъ основахъ жизни" и безъ всякаго отношенія къ вопросу о соединеніи церквей (глава о Церкви первоначально была напечатана въ „Руси" 1882-го года, т. е. раньше статей о „Великомъ спорѣ"). О „догматическомъ развитіи" онъ здѣсь особо не упоминаетъ. И только устанавливаетъ общій принципъ. „Если непремѣнное условіе церковности есть то, чтобы ничто новое не противорѣчило старому, то это не во имя того, что оно старо, а во имя того, что оно есть произведеніе и выраженіе того же Духа Божія, который непрерывно дѣйствуетъ въ Церкви и который не можетъ себѣ противорѣчить... Мы принимаемъ и почитаемъ преданное въ Церкви не потому только, что оно предано (ибо бываютъ и худыя преданія), а потому, что признаемъ въ преданномъ не произведеніе извѣстнаго только времени, мѣста или какихъ либо лицъ, а произведеніе того Духа Божія, который нераздѣльно всегда и вездѣ присутствуетъ и все наполняетъ, который и въ насъ самихъ свидѣтельствуетъ о томъ, что нѣкогда Имъ же создано въ древней Церкви, такъ что мы выраженную прежде, но всегда

единую истину познаемъ благодатною силою того же самаго Духа, который ее тогда выразилъ. Поэтому всякая форма и всякое постановленіе, хотя бы и выраженная въ извѣстное время и чрезъ извѣстныхъ лицъ, но если эти лица дѣйствовали при этомъ не отъ себя и не въ свое имя, а отъ всей и во имя всей Церкви прошедшей, настоящей и будущей, видимой и невидимой, — такая форма и такое ихъ постановленіе по вѣрѣ нашей исходитъ отъ присущаго и дѣйствующаго во всей Церкви Духа Христова и должно быть поэтому признано святымъ и неизмѣннымъ, какъ поистинѣ исходящее не отъ какихъ либо частей Церкви и по мѣсту и времени, не отъ отдѣльныхъ членовъ ея въ ихъ частности и отдѣльности, а отъ всей Церкви Божіей въ ея нераздѣленномъ единствѣ и цѣлости, какъ вмѣщающей всю полноту божественной благодати". Здѣсь несомнѣнна даже и словесная близость къ Хомякову... И въ томъ же смыслѣ Соловьевъ высказывается о догматическомъ развитіи въ своей загребской книгѣ: Исторія и будущность теократіи (глава о догматическомъ развитіи была первоначально напечатана въ „Православномъ Обозрѣніи", 1885, декабрь, съ одобрительной замѣткой отъ редакціи). Строго говоря, и здѣсь Соловьевъ идетъ не дальше Викентія Леринскаго (см. его „Commonitorium", главы 22 и 23)... „Догматическое развитіе" для Соловьева въ томъ состоитъ, что первоначальный „залогъ вѣры", оставаясь о себѣ совершенно неприкосновенннымъ и неизмѣняемымъ, все болѣе раскрывается и уясняется для человѣческаго сознанія". Церковь ничего не прибавляла и не могла прибавить къ внутренней истинности этихъ догматическихъ положеній, но она дѣлала ихъ ясными и безспорными для всѣхъ православныхъ". Противъ этого еще не стали бы спорить противники Соловьева. Только они представляютъ себѣ эту историческую усовершаемость церковныхъ опредѣленій, какъ нѣчто вполнѣ относительное и второстепенное, уже просто въ силу ихъ историчности. Для Соловьева былъ немыслимъ такой рѣзкій разрывъ двухъ сторонъ церковнаго бытія: человѣческой и благодатной. Церковь растетъ и становится, какъ тѣло Христово, т. е. именно въ своемъ двуединствѣ. „Ибо измѣненіямъ человѣческой пріемлемости неизбѣжно соотвѣтствуютъ относительныя измѣненія и въ дѣйственности божественныхъ силъ, именно насколько эта дѣйственность обусловлена человѣческой пріемлемостью". Это есть простое приложеніе основной истины о „синэргизмѣ" или со-дѣйствіи „природы" и „благодати"... Вся подлинная острота спора съ Соловьевымъ именно въ вопросѣ о смыслѣ церковной исторіи. У противниковъ Соловьева все время сказывается уничижительное представленіе объ исторіи, упрощен-

ная и гуманистическая схема, — точно Божественное содѣйствіе не есть факторъ исторической ткани. И съ этимъ связано какое-то пониженное чувство церковности. Особенно въ этомъ отношеніи характерна полемика съ Соловьевымъ въ Харьковскомъ журналѣ „Вѣра и Разумъ". Интересъ этой полемики именно въ томъ, что съ Соловьевымъ здѣсь спорили люди безъ оригинальныхъ взглядовъ, спорилъ здѣсь съ нимъ какъ-бы средній человѣкъ. И въ стремленіи оградить неприкосновенность изначальнаго преданія, т. е. Писанія, противники Соловьева неизбѣжно приходили къ пониженной оцѣнкѣ Вселенскихъ соборовъ. Съ неожиданной рѣзкостью они настаивали, что на соборахъ не было никакого „особаго" содѣйствія Духа Святаго, и не было въ томъ нужды. Соборы только охраняли преданіе и разъясняли его примѣнительно „къ случайнымъ потребностямъ живущей во времена Церкви". Соборныя свидѣтельства имѣютъ поэтому значеніе скорѣе только историческое и отрицательное, какъ осужденіе и исключеніе опредѣленныхъ ересей или заблужденій. „Чрезвычайныя дѣйствія" Духа прекратились, когда закончился и заключился Новозавѣтный канонъ. И святые апостолы передали Божественное ученіе своимъ преемникамъ въ устномъ и письменномъ преданіи „всецѣло". Въ пониманіи Соловьева Вселенскіе соборы опредѣляли и описывали изначальную христіанскую истину съ новой точностію и съ вяжущимъ авторитетомъ, и въ этой точности и авторитетѣ ихъ важность и новизна, — новая ступень или степень опредѣленности. Для его противниковъ соборы только низлагали еретиковъ. Для нихъ вся полнота почти буквально сосредоточивалась въ первохристіанствѣ, они почти рѣшались говорить объ апостольскомъ „каталогѣ догматовъ". И во всей послѣдующей исторіи Церкви не оказывалось никакого роста. Высказывалась даже еще болѣе смѣлая догадка, что догматическія опредѣленія показываютъ нѣкое ослабленіе церковной жизни. „Справедливо ли видѣть развитіе истины въ томъ, что у насъ ея догматы записаны въ точныхъ опредѣленіяхъ?". И не потому ли вообще понадобилось „записывать" и „опредѣлять", что была утрачена первоначальная „наглядность" апостольскаго созерцанія? Преемники апостоловъ, очевидно, „не могли усвоить Богооткровенную истину такъ же наглядно и отчетливо, какъ сами апостолы, потому что Господа они сами не видѣли и рѣчей Его своими ушами не слышали; вмѣстѣ съ этимъ они утратили много мелкихъ чертъ непосредственныхъ свидѣтелей, которыя безсознательно входятъ въ душу очевидца и придаютъ живость и силу его впечатлѣніямъ". Процессъ забыванія продолжался и въ дальнѣйшемъ. „Такъ пошло и

дальше: конкретная живость истины терялась, отъ нея оставались формулы, слова, а слова, какъ извѣстно, никогда не выражаютъ полноты реальнаго явленія". Единственный выходъ изъ этого неизбѣжнаго процесса и былъ въ закрѣпленіи впостольскихъ воспоминаній. „Итакъ, наши догматы, т. е. наши догматическія формулы не суть слѣды какого-нибудь развитія, прогресса, скорѣе напротивъ, — онѣ суть свидѣтели регресса, свидѣтели того, что истина стала блѣднѣть въ сознаніи вѣрующихъ и ее пришлось закрѣплять словесными опредѣленіями" (см. статью *Е. Л.*, „Развивается ли въ догматическомъ смыслѣ Церковь", въ журналѣ „Странникъ", 1889 года). Все это разсужденіе есть варіація на типическую схему протестанской исторіографіи: церковная исторія, какъ упадокъ. Противники Соловьева доказывали противъ него слишкомъ много... Правда Соловьева была въ томъ, что онъ устаналиваетъ методъ для догматическаго богословія. Соловьевъ былъ ближе къ еп. Сильвестру, чѣмъ его противники, и не такъ ужъ многимъ отъ него отличался. Ихъ сближаетъ и роднитъ единое чувство церковности, общее обращеніе къ опыту Церкви. Въ этомъ опытѣ вся полнота истины дана сразу, но опознается и расчленяется постепенно, и описывается въ обязательныхъ опредѣленіяхъ. Вся догматическая система и есть такое „раскрытіе" единаго перводогмата о Богочеловѣкѣ. „Догматическое расчлененіе единой христіанской истины есть господствующій фактъ церковной исторіи отъ начала четвертаго и до конца осьмого вѣка. Задача церковнаго вѣроученія состояла не въ открытіи новыхъ истинъ, а въ новомъ раскрытіи одной и той же первоначальной истины". И значительность соборныхъ вѣроопредѣленій не столько въ ихъ старинѣ („напротивъ, въ извѣстномъ смыслѣ онѣ были новы"), сколько въ ихъ истинности: „они принимались въ силу своей внутренней связи съ основнымъ даннымъ христіанскаго откровенія". Соловьевъ самъ отмѣчалъ, что у него съ его противниками дѣйствительное разногласіе въ томъ, какъ понимать апостольское свидѣтельство о Церкви, какъ о тѣлѣ Христовѣ, — въ прямомъ и реальномъ смыслѣ, хотя и таинственномъ, или только въ переносномъ. У противниковъ Соловьева очень явно сказывается стремленіе ограничить власть церковнаго учительства; и, напротивъ, очевидно преувеличивается неподвижность и законченность древнихъ преданій. Соловьевъ всегда старается привести богословское разумѣніе къ его первоисточникамъ: къ опыту и къ учительству Церкви. „Православіе держится не одной только стариною, а вѣчно живымъ Духомъ Божьимъ". И въ этомъ Соловьевъ сходится съ Хомяковымъ. „Прямыя и явныя рѣшенія вселенской Церкви имѣютъ для насъ не одно фор-

мальное значеніе и не внѣшній только авторитетъ. Мы видимъ здѣсь реальное и живое проявленіе богоутвержденной власти, обусловленное реальнымъ и живымъ дѣйствіемъ Духа Святаго... Каждый истинный членъ Церкви самъ нравственно участвуетъ въ ея рѣшеніяхъ довѣріемъ и любовью къ великому, богочеловѣческому цѣлому въ его живыхъ представителяхъ. Безъ этого нравственнаго участія самой паствы, самого народа Божія въ догматическихъ актахъ вселенской Церкви и пастыри не могли бы проявить надлежащимъ образомъ свою духовную власть, и самый Духъ Божій не нашелъ бы въ Церкви того сочетанія любви и свободы, коимъ привлекается Его дѣйствіе. Всякое рѣшеніе вселенской Церкви, будучи ея собственнымъ дѣйствіемъ, идущимъ извнутри отъ обитающаго въ ней Духа Божія, составляетъ положительный шагъ на пути ея внутренняго развитія, ея возрастанія и совершенствованія въ полноту возраста Христова... Развитіе церковнаго вѣроученія (въ связи съ общимъ развитіемъ Церкви) есть не теорія, а фактъ, который нельзя серьезно отрицать, оставаясь на исторической почвѣ"... За Соловьевымъ остается безспорная методологическая заслуга. Только историческимъ или „генетическимъ" методомъ и можно построить систему ц е р к о в н а г о богословія. У противниковъ Соловьева не оказывалось именно метода. Объ этой методической отсталости или безпомощности русскихъ догматистовъ впослѣдствіи очень рѣзко говорилъ проф. Алексѣй Ив. Введенскій. Онъ указывалъ на совершенную недостаточность простыхъ ссылокъ на тексты или свидѣтельства, на авторитетъ и послушаніе. Догматику нужно строить „генетическимъ" методомъ. За каждымъ догматомъ, прежде всего, нужно духовно разслышать тотъ вопросъ, на который онъ отвѣчаетъ: „это — аналитика естественныхъ запросовъ духа относительно той или другой истины". И затѣмъ уже нужно установить положительное свидѣтельство Церкви, отъ Писанія и изъ преданія: „и здѣсь отнюдь не мозаика текстовъ, но о р г а н и ч е с к і й р о с т ъ п о н я т і я"... Тогда догматъ оживетъ и откроется во всей своей умозрительной глубинѣ. Откроется, какъ Божественный отвѣтъ на человѣческій запросъ, какъ нѣкое Божественное „аминь", во-первыхъ. Откроется, какъ свидѣтельство Церкви, во-вторыхъ. И, наконецъ, окажется „истиною самоочевидной", которой противорѣчить духовно немыслимо и мучительно. „Догматика, идущая навстрѣчу современнымъ запросамъ, должна поэтому постоянно какъ бы заново создавать догматы, претворяя темный уголь традиціонныхъ формулъ въ прозрачные и самосвѣтящіеся камни истинъ вѣры"... Такъ историческій методъ долженъ сомкнуться съ философскимъ...

8. Философскій кризисъ 60-хъ годовъ сказался и въ бо-

гословіи. Темы нравственныя заслоняютъ темы метафизическія... „Сближеніе“ Церкви „съ жизнью“, о которомъ тогда такъ много говорили, можно было понимать совсѣмъ разно. Или какъ власть Церкви надъ міромъ, что впослѣдствіи Вл. Соловьевъ называлъ „теократіей“, стараясь воцерковить и тѣмъ обновить культуру. Или какъ приспособленіе Церкви къ міру, пріятіе и усвоеніе свѣтской и наличной культуры, какъ она исторически сложилась. У насъ слишкомъ часто и наивно рѣшали этотъ вопросъ во второмъ смыслѣ. Такъ складывался русскій церковный либерализмъ, болѣе бытовой и житейскій, чѣмъ богословскій. То было наивное или „догматическое“ пріятіе и оправданіе мірского и даже житейскаго благополучія, „секулярная религія“ въ самомъ прямомъ смыслѣ, безъ аскетическаго искуса. И не трудно убѣдиться, что этотъ „секулярный“ духъ изъ нѣмецкаго источника, что это простое примѣненіе или приложеніе того патріархальнаго піетизма, тога культа домашнихъ добродѣтелей и уюта, какой былъ характеренъ для протестантской Германіи въ сороковыхъ и даже въ шестидесятыхъ годахъ. Сколько „добродѣтельныхъ“ книгъ было тогда переведено по-русски или приспособлено, съ нѣмецкаго. „Христіанскую мораль“ у насъ въ тѣ годы вычитывали именно изъ нѣмецкихъ книжекъ. Семинарская программа по нравственному богословію при уставѣ 1867-го года была составлена примѣнительно къ „системѣ“ Хр. Пальмера, и кромѣ того рекомендовалась очень „Богословская этика“ Р. Роте. Въ Московской академіи придерживались Зайлера (еще подъ вліяніемъ о. Ѳ. Голубинскаго). Въ Казанской академіи Филаретъ Филаретовъ читалъ нравственное богословіе по Де-Ветте. Учебникъ нравственнаго богословія Платона Ѳивейскаго (впосл. архіепископа Костромскаго), вышедшій въ 1854-мъ году, былъ составленъ преимущественно по католической системѣ Штапфа, изданной въ сороковыхъ годахъ сразу по нѣмецки и по латыни. Тотъ-же Платонъ перевелъ съ латинскаго „Памятную книжку для священника“, изданную въ Вѣнѣ мехитаристами (1857, р. пер. М. 1860; не было указано, что это переводъ). Изданный въ 60-хъ годахъ учебникъ прот. П. Ѳ. Солярскаго былъ тоже скомпилированъ по нѣмецкимъ пособіямъ, сразу протестантскимъ и католическимъ („Записки по Нравственному православному богословію“, 3 тома, 1860, 1862, 1863; срв. его-же „Нравственное православное богословіе“, 1869, 6-ое изданіе 1901 года). Впослѣдствіи была переведена съ датскаго извѣстная система Мартенсена (переведена была и его догматика). Такое же вліяніе иностранныхъ пособій чувствовалось въ русской литературѣ по пастырскому богословію. Очень характерна обычная переоцѣнка нравственнаго момента. „Пастырское Богословіе“ архим. Ки-

рилла Наумова (1853) такъ и было построено, какъ „систематическое изложеніе нравственныхъ обязанностей пастыря Церкви". На неполноту и неточность такого опредѣленія тогда же было обращено вниманіе: есть у пастыря обязанности выше „нравственныхъ", именно тайнодѣйствія. А. Кириллъ писалъ не подъ иностраннымъ вліяніемъ, но онъ отражалъ въ своей книгѣ духъ времени. И то-же повторяется въ послѣдующее время. Въ практическомъ пастырскомъ журналѣ „Руководство для сельскихъ пастырей" въ 60-хъ и 70-хъ годахъ всего меньше статей о священнослуженіи, развѣ рѣшеніе запутанныхъ казусовъ „изъ пастырской практики", а всего больше о церковномъ учительствѣ. Съ такой же тенденціей подбирался и святоотеческій матеріалъ. Очень характерно, что по уставу 1867-го года въ семинаріяхъ Пастырское Богословіе (введенное въ программу, какъ отдѣльный предметъ, при Пратасовѣ, въ 1838-мъ году) было упразднено и замѣнено „Практическимъ руководствомъ для пастырей". Въ академіяхъ Пастырское Богословіе тоже не получало развитія. Любопытно, что очеиь нерѣдко преподавали его міряне (какъ, напр., проф. Кіевской академіи В. Ѳ. Пѣвницкій, занимавшій каѳедру очень долгіе годы)... Въ академическомъ преподаваніи самымъ типическимъ представителемъ этого морализованнаго христіанства и этой обмірщенной религіозности былъ прот. І. Л. Янышевъ (1826—1910), назначенный ректоромъ С.Петербургской академіи послѣ преобразованія, впослѣдствіи придворный протопресвитеръ и духовникъ. Передъ тѣмъ онъ былъ заграничнымъ священникомъ, одно время читалъ богословіе и философію въ Петербургскомъ Университетѣ. Его идеаломъ были богословскіе факультеты нѣмецкихъ университетовъ. Въ академіи для своего преподаванія онъ выбралъ нравственное богословіе и педагогику, и самый выборъ этотъ былъ достаточно показателенъ, — ибо принято было до тѣхъ поръ, чтобы ректоръ читалъ догматику. Началъ Янышевъ свое преподаваніе лекціей о своихъ предшественникахъ, на текстъ: „На сѣдалищи Моисеови сѣдоша книжницы и фарисеи". Слушатели поняли, что онъ имѣлъ въ виду Макарія и Іоанна... Преподаваніе Янышева показалось неожиданнымъ и слишкомъ смѣлымъ. Академическій совѣтъ затруднился одобрить къ напечатанію докторское сочиненіе своего ректора, представленное въ 1872-мъ году въ рукописи, подъ заглавіемъ: „Состояніе ученія о совѣсти, свободѣ и благодати въ православной системѣ богословія и попытка къ разъясненію этого ученія". Сочиненіе Янышева было написано въ видѣ критическаго разбора догматическихъ опредѣленій обсуждаемыхъ понятій въ патріаршихъ граматахъ, въ Прав. Исповѣданіи и катихизисѣ, у Дамаскина и въ „извѣстныхъ" русскихъ руко-

водствахъ (у Макарія). Янышевъ не находитъ въ этихъ книгахъ „достаточно опредѣленнаго ученія“ и предпочитаетъ искать этой опредѣленности другимъ методомъ, психолого-философскимъ. Оффиціальные рецензенты его рукописи нашли, что его воззрѣнія „иногда, по крайней мѣрѣ по видимости, не совпадаютъ съ изложеніемъ ученія о сихъ предметахъ въ нашихъ богословскихъ системахъ и символическихъ книгахъ“. Поэтому Совѣтъ академіи и затруднился подъ своей отвѣтственностью пропустить къ изданію книгу, исходной точкой которой служитъ обсужденіе и критика „такихъ изложеній вѣры, которыя авторизованы благословеніемъ Свят. Синода“ (Протоколъ Совѣта отъ 14 окт. 1872). Сочиненіе въ Синодѣ было и вовсе остановлено въ виду „значительнаго несходства“ развиваемаго въ немъ ученія съ общепринятымъ и съ символическими книгами (указъ 19 марта 1873 г.). Заключеніе о книгѣ Янышева въ Синодѣ давалъ Макарій... Свои лекціи Янышевъ смогъ издать только въ концѣ 80-хъ годовъ, и очень интересно сравнить его курсъ съ изложеніемъ нравственнаго богословія у еп. Ѳеофана Говорова, который преподавалъ въ С.Петербурской академіи передъ Янышевымъ, — см. его „Путь ко спасенію“. Это книги совсѣмъ о разномъ, и различіе это очень типично. Янышевъ излагаетъ, въ сущности, естественную мораль, и въ очень оптимистическомъ духѣ, и ее выдаетъ за православную нравственность. Это есть, прежде всего, оправданіе міра. „Земныя блага“ пріемлются, какъ необходимая среда, внѣ которой невозможно нравственное возрастаніе, — „то, безъ чего невозможна добродѣтель“. Сюда относится не только собственность или имущество во всѣхъ его видахъ, но и самое „удовольствіе“, сопряженное съ пріобрѣтеніемъ и обладаніемъ, и всѣ „земныя радости“. Монашество и аскетика съ этой точки зрѣнія не могутъ быть одобрены. Въ созерцательной мистикѣ аскетовъ Янышевъ находилъ одинъ только квіетизмъ. „Аскетизмомъ“ онъ называлъ трудовую власть разума и воли надъ всѣмъ внѣшнимъ и невольнымъ, иначе — выработку характера (срв. die innerweltliche Askese въ протестантизмѣ). И въ такомъ истолкованіи „аскетизмъ“ оказывается почти тожественнымъ съ „житейскимъ благоразуміемъ“... Взгляды Янышева совсѣмъ не были оригинальны, онъ только продолжалъ традицію того „облегченнаго православія“, котораго въ предыдущемъ поколѣніи самымъ яркимъ представителемъ былъ прот. Павскій. Впослѣдствіи и пришлось перестраивать нравственное богословіе заново, какъ ученіе о духовной жизни... Съ начала прошлаго столѣтія вновь оживаетъ въ Россіи созерцательное монашество, всего больше подъ вліяніемъ учениковъ великаго старца Паисія, разселяющихся теперь по различнымъ русскимъ обителямъ и скитамъ.

Возстанавливается умное дѣланіе и старчество. И это отвѣчало какой-то глубокой потребности. Исканіе духовной жизни захватываетъ очень многихъ, и въ самыхъ разныхъ соціальныхъ пластахъ русскаго общества и народа. Очень остро и рѣзко ставится вопросъ о личномъ пути, о христіанской личности. И новое вѣяніе очень скоро становится во всемъ чувствительно и замѣтно. „Русскій инокъ" въ синтезѣ Достоевскаго появляется не случайно. И не случайно въ Оптиной пустыни перекрещиваются пути Гоголя и старшихъ славянофиловъ, К. Леонтьева, Достоевскаго, Влад. Соловьева и Страхова, и даже Льва Толстого, приходившаго сюда въ часъ нѣмой предсмертной тоски и непонятаго томленія... Оптина пустынь была не единственнымъ духовнымъ очагомъ, какъ и „молдавское вліяніе" не было единственнымъ, не было и рѣшающимъ. Были и тайныя посѣщенія Духа. Во всякомъ случаѣ, начало прошлаго вѣка въ судьбахъ русской Церкви отмѣчено и ознаменовано какимъ-то внутреннимъ и таинственнымъ сдвигомъ. Объ этомъ свидѣтельствуетъ пророческій образъ преп. Серафима Саровскаго (1759—1833), его подвигъ, его радость, его ученіе. Образъ вновь явленной святости оставался долго неразгаданнымъ. Въ этомъ образѣ такъ дивно смыкаются подвигъ и радость, тягота молитвенной брани и райская уже свѣтлость, предображеніе уже нездѣшняго свѣта. Старецъ немощный и притрудный, „убогій Серафимъ" съ неожиданнымъ дерзновеніемъ свидѣтельствуетъ о тайнахъ Духа. Онъ былъ именно свидѣтелемъ, скорѣе чѣмъ учителемъ. И еще больше: его образъ и вся его жизнь есть уже явленіе Духа. Есть внутреннее сходство между преп. Серафимомъ и святителемъ Тихономъ. Но преп. Серафимъ еще болѣе напоминаетъ древнихъ тайновидцевъ, преп. Симеона больше другихъ, съ его дерзновеннымъ призывомъ искать даровъ Духа. Преп. Серафимъ былъ начитанъ въ отцахъ... Въ его опытѣ обновляется исконная традиція взысканія Духа. Святость преп. Серафима сразу и древняя и новая. „*Истинная же цѣль жизни нашей христіанской состоитъ въ стяжаніи Духа Святаго Божьяго*". И нѣтъ другихъ цѣлей, и быть не можетъ, все другое должно быть только средствомъ. Подъ елеемъ, котораго не достало у юродивыхъ дѣвъ Евангельской притчи, преп. Серафимъ разумѣлъ не добрыя дѣла, но именно благодать Всесвятаго Духа. „Творя добродѣтели, дѣвы эти, по духовному своему неразумію, полагали, что въ томъ-то и дѣло лишь христіанское, чтобы однѣ добродѣтели дѣлать, ... а до того, получена ли была ими благодать духа Божія, достигли ли онѣ ея, имъ и дѣла не было"... Такъ со властію противопоставляется *морализму—духовность*. Смыслъ и исполненіе христіанской жизни въ томъ, что Духъ все

ляется въ душѣ человѣческой, и претворяетъ ее „въ храмъ Божества, въ пресвѣтлый чертогъ вѣчнаго радовзнія“. Все это почти, что слова преп. Симеона, ибо опытъ все тотъ-же (и не нужно предполагать литературное вліяніе)... Духъ подается, но и взыскуется. Требуется подвигъ, стяжаніе. И подаваемая благодать открывается въ нѣкоемъ неизреченномъ свѣтѣ (срв. описаніе Мотовилова въ его извѣстной запискѣ о преп. Серафимѣ)... Преп. Серафимъ внутренно принадлежитъ византійской традиціи. И въ немъ она вновь становится вполнѣ живой... Въ русскомъ церковномъ развитіи святость и ученость оказались разомкнуты. Въ традиціи старца Паисія пріоткрывалась возможность новаго смыканія и замыканія. Всего важнѣе было творческое возстановленіе перерванной когда-то византійской созерцательной и аскетической традиціи. Это вскорѣ сказалось и въ литературѣ. Въ сороковыхъ годахъ въ „Оптиной Пустыни“ было предпринято изданіе святоотеческихъ переводовъ старца Паисія и его учениковъ, все еще остававшихся въ рукописи, хотя и достаточно распространенныхъ въ самодѣльныхъ спискахъ. Иниціатива изданія принадлежала оптинскому старцу о. Макарію (1788—1860) и И. В. Кирѣевскому. Намѣреніе это было поддержано о. Ѳ. А. Голубинскимъ, который могъ быть очень полезенъ по своему званію и должности духовнаго цензора, и проф. С. П. Шевыревымъ. Очень сочувственно отнесся и Филаретъ Московскій, хотя его впослѣдствіи нѣсколько смущало: „ужъ не слишкомъ ли много вдругъ Оптинцы хотятъ издавать“. Голубинскій объяснилъ, что они торопятся воспользоваться его участіемъ и помощью, „безъ чего, вѣроятно, ничего не было бы издано“. Первымъ было издано „Житіе“ старца Паисія, съ приложеніемъ его нѣкоторыхъ писемъ и писаній его и его друга, старца Василія Поляномерульскаго (1847); еще раньше въ „Москвитянинѣ“ появилась статья о ст. Паисіи (въ 1845 году, декабрь). Затѣмъ были изданы въ переводѣ старца Паисія и другихъ лицъ: Никифора Ѳеотокія слова огласительныя (писатель XVIII го вѣка, издатель Исаака Сирина въ греческомъ переводѣ, архіепископъ Астраханскій), Нила Сорскаго преданіе ученикомъ, Варсонофія и Іоанна вопросоотвѣты, Симеона Новаго Богослова слова, Ѳеодора Студита оглашенія, Максима Исповѣдника слово о любви (переводъ Тертія Филиппова), Исаака Сирина творенія, аввы Ѳалласія, аввы Дороѳея (переводъ о. Климента Зедергольма), Марка Подвижника слова, Орсисія слова (съ латинскаго переводилъ о. Климентъ), житіе преп. Григорія Синаита и др. Кромѣ названныхъ лицъ въ переводѣ участвовали изъ монастырской братіи: о. Климентъ Зедергольмъ, о. Леонидъ Кавелинъ (впослѣдствіи намѣстникъ Троицкой Лавры), о. Ювеналій

Половцовъ (скончался въ санѣ архіепископа Литовскаго), о. Амвросій Гренковъ (1812—1891), впослѣдствіи знаменитый оптинскій старецъ. Подъ смотрѣніемъ о. Амвросія былъ изданъ „полуславянскій“ переводъ Лѣствицы, изъ русскихъ — двѣ книги свят. Іоанна Максимовича: „Царскій путь Креста Господня“ и „Иліотропіонъ“, кромѣ того „Письма и жизнеописаніе старца Макарія“ и т. д. Оптинское издательство было нѣкимъ повтореніемъ дѣла самого старца Паисія, собравшаго вокругъ себя переводческій кружокъ. И въ короткій срокъ въ русскій читательскій обиходъ былъ введенъ рядъ образцовыхъ книгъ для духовнаго чтенія и размышленій. Духовный спросъ на эти книги уже существовалъ... Къ старымъ и переводнымъ книгамъ присоединялись новые и самостоятельные опыты. Прежде всего нужно назвать епископа Игнатія Брянчанинова (1807—1867). Поступивъ въ молодые годы въ монастырь, онъ довольно быстро прошелъ обычную лѣствицу монашескихъ послушаній и много лѣтъ былъ настоятелемъ Сергіевской пустыни, неподалеку отъ Петербурга, потомъ епископомъ Кавказскимъ (въ Ставрополѣ). Это былъ очень строгій ревнитель аскетической традиціи. Онъ тоже примыкаетъ къ традиціи старца Паисія, черезъ учениковъ извѣстнаго о. Леонида, впослѣдствіи Оптинскаго старца. „Аскетическіе опыты“ епископа Игнатія написаны съ большимъ вдохновеніемъ и очень выразительно. Начертывается идеалъ духовной трезвости, съ особеннымъ предостереженіемъ противъ мечтательности. Но аскетическое приготовленіе, смиреніе и самоотреченіе, не заслоняетъ таинственной цѣли всего пути: стяжаніе мира Христова, встрѣча съ небеснымъ Странникомъ и Гостемъ ищущихъ душъ. „Ты приходишь! — я не вижу образа пришествія Твоего, вижу Твое пришествіе“... У Игнатія всегда чувствуется противоборство съ мистическими вліяніями Александровской эпохи, которыя были сильны и въ его время. Для него это была прелестная и мнимая духовность, не трезвая, отравленная гордыней, слишкомъ торопливая и онъ не одобрялъ вовсе чтенія инославныхъ мистическихъ книгъ, въ особенности же „Imitation“. Есть нѣкая жесткость и въ томъ, какъ онъ говоритъ о свѣтской культурѣ. „Ученость — свѣтильникъ ветхаго человѣка“. И онъ приходитъ почти что къ агностицизму. Есть всегда оттѣнокъ какого то разочарованія, почти надрыва, въ его словахъ объ отреченіи. Страннымъ образомъ, въ его личномъ обликѣ нетрудно найти черты все той же Александровской эпохи. Этимъ, можетъ быть, и объясняется вся рѣзкость его отрицаній, борьба съ самимъ собою. Въ запискахъ В. Пальмера о его русской поѣздкѣ есть очень интересный разсказъ о Сергіевской пустыни, гдѣ Игнатій тогда былъ настоятелемъ, — повидимому, именно съ

Игнатіемъ Пальмеръ всего больше и говорилъ (это было въ 1840 году). Съ неожиданною откровенностью Пальмеру разсказывали здѣсь о внутреннемъ кризисѣ русскаго духовенства. „Наше духовенство чрезвычайно легко поддается новымъ и страннымъ мнѣніямъ, читаетъ книги неправославныхъ и даже невѣрующихъ сочинителей, лютеранъ и другихъ. Духовная академія заражена новшественными началами и даже „Христіанское Чтеніе“ заражено ими, хотя въ немъ и печатаются многіе переводы изъ древнихъ отцовъ. Россія пожалуй, находится недалеко отъ взрыва въ ней еретическаго либерализма. У насъ есть хорошая внѣшность: мы сохранили всѣ обряды и символъ первобытной Церкви; но все это мертвое тѣло, въ немъ мало жизни. Бѣлое духовенство насильно сдерживается въ лицемѣрномъ православіи только боязнью народа“... Эта характеристика интересна по той рѣзкости, которой она окрашена. Въ ней чувствуется вся мѣра расхожденія, если и не разрыва, двухъ традицій церковныхъ, монашеской и мірской, „бѣлой“ и „черной“. И въ такой перспективѣ образъ еп. Игнатія становится понятнѣе, со всей его недовѣрчивостью и отчужденіемъ... И, однако, онъ оставался вполнѣ современнымъ человѣкомъ по своей психологіи и умственнымъ привычкамъ. Всего рѣзче это сказалось въ его извѣстномъ спорѣ со святителемъ Ѳеофаномъ о природѣ духовъ и ангеловъ. Игнатій рѣшительно отвергалъ всякую возможность что-либо изъ тварнаго бытія считать невещественнымъ вполнѣ. Вполнѣ невещественнымъ можно считать только Божество, и не подобаетъ въ этомъ отношеніи уравнивать или приравнивать тварь и Бога. Ограниченность предполагаетъ извѣстную вещественность, связь съ пространствомъ и временемъ. И, наконецъ, душа связана и сораспростерта тѣлу, — врядъ ли можно и самую душу считать совсѣмъ не вещественной. Отчасти въ этихъ доводахъ повторяются нѣкоторые отеческіе мотивы, но еще сильнѣе чувствуется вліяніе идеалистической философіи. Самъ Игнатій ссылается на относительность понятія вещества по ученію современной науки и отожествляетъ душевное съ эѳирнымъ. „Душа эѳирное весьма тонкое летучее тѣло, имѣющее весь видъ нашего грубаго тѣла, всѣ его члены, даже волосы, его характеръ лица, словомъ, полное сходство съ нимъ“. Это, во всякомъ случаѣ, гораздо больше напоминаетъ романтическую натурфилософію, чѣмъ отеческую традицію. Демоны входятъ и выходятъ изъ человѣка, какъ воздухъ при дыханіи... Ѳеофанъ въ своихъ возраженіяхъ подчеркивалъ, всего больше, простоту души. — и врядъ ли возможно считать сознаніе или совѣсть только чѣмъ-то „эѳирнымъ“! Для объясненія связи души и тѣла нѣтъ повода овеществлять душу, — достаточно допустить ихъ динами-

ческое сродство. Впрочемъ, Θеофанъ соглашался допустить, что душа, какъ бы одѣта нѣкой „оболочкой, тонкой, эѳирной“. Ссылки по химію и математику врядъ ли убѣдительны въ богословскомъ разсужденіи. Доводы Θеофана вполнѣ исчерпываютъ вопросъ... Не менѣе характерно и то, что у Игнатія ученіе о воскресеніи тѣла остается недосказаннымъ. То вѣрно, что онъ во всей природѣ видѣлъ какое-то тайное знаменіе или символъ „воскресенія мертвыхъ“. Но все его извѣстное „Слово о смерти“ (1863 года) построено такъ, какъ если бы не было воскресенія. Развоплощеніе души изображается почти въ платоническихъ чертахъ. Смерть есть высвобожденіе души изъ узъ грубой тѣлесности. Если припомнить, что для Игнатія уже самая душа тонко вещественна по природѣ, то воскресеніе оказывается невозможнымъ и ненужнымъ, развѣ въ видѣ новаго огрубленія жизни... Вѣрнымъ и типическимъ продолжателемъ отеческой традиціи въ аскетикѣ и въ богословіи былъ Θеофанъ Говоровъ (1815—1894), одно время епископъ Тамбовскій, позже Владимірскій. Правящимъ архіереемъ онъ пробылъ недолго, и затѣмъ жилъ на покоѣ въ Вышенской пустынѣ, Тамбовской епархіи, почти двадцать восемь полныхъ лѣтъ. Образъ его жизни въ пустыни былъ очень строгъ, и черезъ нѣсколько лѣтъ пребыванія въ монастырѣ онъ замкнулся почти въ безусловное уединеніе, никого къ себѣ не принимая. Поэтому его обыкновенно и называютъ Затворникомъ. Но самъ Θеофанъ очень не любилъ, когда говорили о его „затворѣ“. „Изъ моего запора сдѣлали затворъ. Ничего тутъ затворническаго нѣтъ. Я заперся, чтобы не мѣшали, но не въ видахъ строжайшаго подвижничества, а въ видахъ безпрепятственнаго книжничества“. Онъ всегда подчеркивалъ, что заперся „для книжныхъ занятій“, — „такъ выходитъ, что я книжникъ и больше ничего“. Характерно, что еще въ Академіи въ своемъ прошеніи о допущеніи къ постригу онъ упоминалъ о богословскихъ занятіяхъ: „имѣя постоянное усердіе къ занятію богословскими предметами и къ уединенной жизни, я, чтобы соединить то и другое на предлежащемъ мнѣ служеніи Церкви, положилъ обѣтъ посвятить жизнь свою монашескому званію“. И съ епископской каѳедры онъ сходитъ впослѣдствіи снова ради уединенной жизни и богословія. Но при этомъ онъ не прерываетъ письменнаго общенія съ міромъ, продолжаетъ свой пастырскій и миссіонерскій подвигъ, какъ писатель. Его личная переписка была тоже очень обширной. Для очень многихъ онъ сталъ заочнымъ духовникомъ. Значенія внѣшняго затвора Θеофанъ не преувеличивалъ. Напротивъ, и другимъ совѣтовалъ не торопиться съ затворомъ. „Когда молитва твоя до того укрѣпится, что все будетъ держать тебя въ сердцѣ предъ Богомъ, тогда у тебя

и безъ затвора будетъ затворъ... Этого затвора ищи, а о томъ не хлопочи. Можно и при затворенныхъ дверяхъ по міру шататься, или цѣлый міръ напустить въ свою комнату"... Θеофанъ окончилъ Кіевскую академію въ одинъ годъ съ Макаріемъ Булгаковымъ, и оба были пострижены почти одновременно. Почти одновременно они были переведены въ Петербургскую академію, Θеофанъ въ званіи баккалавра по нравственному и пастырскому богословію. Съ этого времени и начинается его систематическая работа надъ аскетическими памятниками. Θеофанъ старался все ученіе о „христіанской жизни" перестроить по началамъ святоотеческой аскетики. Свои тогдашніе лекціи въ Академіи онъ впослѣдствіи обработалъ и издалъ; такъ составилась его извѣстная книга: „Путь ко спасенію" (первое изданіе въ 3 вып., 1868—1869 гг.). Θеофанъ отмѣчаетъ помощь и одобреніе Игнатія Брянчанинова, тогда Сергіевскаго архимандрита... Въ Академіи, при Пратасовѣ и ректорѣ Аθанасіи, Θеофану было очень неуютно. Ученой должностью онъ сталъ болѣзненно тяготиться. Нѣсколько ободрился онъ только съ назначеніемъ въ должность ректора Евсевія Орлинскаго, изъ Московской академіи, близкаго друга А. В. Горскаго. Но вскорѣ онъ съ радостію принялъ назначеніе въ Іерусалимъ, въ составъ духовной миссіи, образованной тогда подъ начальствомъ Порфирія Успенскаго, еще архимандрита. Впослѣдствіи Θеофанъ еще дважды возвращался на службу въ Петербурскую академію: сперва баккалавромъ по каноническому праву, совсѣмъ ненадолго, и наконецъ — ректоромъ. Поѣздка на Востокъ была событіемъ въ жизни Θеофана. Его церковный кругозоръ очень раздвинулся. Въ міровоззрѣніи Θеофана есть какая-то вселенская смѣлость, большая духовная свобода и гибкость, свобода отъ быта. Въ тоже время Θеофанъ овладѣлъ вполнѣ греческимъ языкомъ... Литературная дѣятельность Θеофана развивается особенно въ годы затвора. Онъ сразу же намѣчаетъ цѣлую систему работъ. Во-первыхъ, онъ принимается за толкованіе Новаго Завѣта. Во-вторыхъ, онъ рѣшаетъ перевести по-русски „Добротолюбіе". Этой работы хватило на двадцать лѣтъ... Θеофанъ успѣлъ истолковать только посланія ап. Павла (безъ посланія къ Евреямъ). Евангеліе, думалъ онъ, нужно не столько толковать, сколько размышлять надъ нимъ; такъ составилась его „Евангельская исторія о Богѣ Словѣ". Θеофанъ всегда опирается на святоотеческія толкованія, всего больше на Златоуста, Θеодорита. Но онъ очень охотно пользовался и новыми западными комментаріями, запасалъ себѣ книги и „самыхъ крутоголовыхъ", но особенно любилъ комментаріи англійскіе. Въ его библіотекѣ было много иностранныхъ книгъ, въ частности собранія Миня, и не только его „Патрологія",

но и другія его серіи, словари, проповѣдники, курсъ богословія. Изъ церковныхъ историковъ онъ любилъ всего больше Флери и очень не любилъ Неандера. Его эрудиція была скорѣе старомодной. Но это вполнѣ возмѣщалось его чуткостью и умѣніемъ схватывать духъ первоисточниковъ. Толкованія Ѳеофана были его вкладомъ въ русское библейское дѣло, были важнымъ дополненіемъ къ русскому переводу Новаго Завѣта... Уже съ 1873-го года Ѳеофанъ начинаетъ работать надъ переводомъ аскетическихъ книгъ. Въ 1876-мъ году вышелъ I-ый томъ русскаго „Добротолюбія"; работа надъ продолженіемъ растянулась на много лѣтъ, и V-й, послѣдній, томъ вышелъ уже только въ 1890-мъ. За нимъ черезъ два года послѣдовалъ еще сборникъ „Древнихъ иноческихъ уставовъ", какъ бы VI-ой томъ. Русское „Добротолюбіе" Ѳеофана не совпадаетъ съ греческой „Филокаліей", а потому расходится и со славянскимъ „Добротолюбіемъ" старца Паисія, вполнѣ воспроизводившаго греческій образецъ. Ѳеофанъ же кое-что изъ греческаго сборника опустилъ, очень многое прибавилъ совсѣмъ заново, иное оставилъ только въ сокращеніи или пересказѣ. Онъ вѣдь переводилъ книгу для чтенія и руководства. Кромѣ того были переведены „Слова" преп. Симеона Новаго Богослова, съ новогреческаго (два выпуска, перв. изд. 1879 и 1881). Еще слѣдуетъ упомянуть его переводъ „Невидимой брани" Никодима святогорца, тоже съ новогреческаго... Книги и переводы Ѳеофана издавали обыкновенно аѳонцы. Впрочемъ, иные на Святой Горѣ считали его слишкомъ ученымъ: „по богатству ума не давалось сокровище простоты сердечной"... Ѳеофанъ участвовалъ и во многихъ русскихъ духовныхъ журналахъ, особенно въ „Душеполезномъ Чтеніи", одно время и въ „Домашней Бесѣдѣ" Аскоченскаго (тамъ были напечатаны напр. его статьи противъ Игнатія Брянчанинова)... Очень много времени уходило у Ѳеофана на переписку, и нерѣдко его письма разростались въ статью или проповѣдь. Одна изъ его главныхъ книгъ такъ и составилась изъ частныхъ писемъ: „Письма о христіанской жизни" были писаны первоначально кн. П. С. Лукомской и затѣмъ уже приспособлены для изданія (перв. изд. 1860 г.). Такихъ сборниковъ своихъ писемъ самъ Ѳеофанъ издалъ нѣсколько. До своего ухода въ монастырь Ѳеофанъ много проповѣдовалъ, всегда также на темы духовной жизни, „и какъ на нее настроиться"... Изъ своего затвора Ѳеофанъ очень внимательно и беспокойно слѣдилъ за внѣшней жизнью Церкви. Его очень смущало молчаніе и какое-то бездѣйствіе духовныхъ властей. Онъ боялся: „того и гляди, что вѣра испарится", и въ обществѣ и въ народѣ; „попы всюду спятъ". „Черезъ поколѣніе, много черезъ два изсякнетъ наше православіе"... И онъ недоумѣвалъ, почему

другіе не тревожатся и не смущаются вмѣстѣ съ нимъ. „Слѣдовало бы завести цѣлое общество апологетовъ, — и писать, и писать“... Въ дѣйственность оффиціальныхъ миссій и даже миссіонерскихъ обществъ онъ совсѣмъ не вѣрилъ. Онъ мечталъ о подлинномъ апостольскомъ хожденіи въ народъ. „Поджигатели должны сами горѣть. Горя, ходить повсюду, — и въ устной бесѣдѣ зажигать сердца“... Особенно настаивалъ Ѳеофанъ на пересмотрѣ и даже переработкѣ богослужебныхъ книгъ. О непонятности и ошибкахъ принятаго перевода онъ не разъ говоритъ очень рѣзко: „иныя службы у насъ такія, что ничего не разберешь“; „наши іерархи не скучаютъ отъ нелѣпости потому, что не слышатъ, сидя въ алтарѣ,... потому не знаютъ, какой мракъ въ книгахъ, и это не по чему другому, какъ по причинѣ отжившаго вѣкъ перевода“. Всего лучше было бы предпринять заново полный переводъ всего круга, „упрощенный и уясненный“, и надо бы приступить къ работѣ сегодня-завтра. Празднованіе 900 лѣтія Крещенія Руси въ 1887-мъ году казалось ему подходящимъ и достаточнымъ поводомъ. „Новый переводъ книгъ богослужебныхъ неотложно необходимъ“. И ничего не было сдѣлано. Конечно, въ Синодѣ было некогда объ этомъ думать, все дѣла. Между тѣмъ, именно отъ неисправности богослуженія растетъ сектанство. Ѳеофанъ идетъ и дальше. „Книги богослужебныя по своему назначенію должны быть измѣняемы... У грековъ вѣдь идетъ постоянное поновленіе богослужебныхъ книгъ... Я сличаю октоихъ... Очень, очень много у грековъ новенькаго“... И такая же творческая свобода постоянно сказывается въ отдѣльныхъ совѣтахъ Ѳеофана „Настоящаго иночества вамъ хочется? Но гдѣ же вы его найдете? Оно скрыто и невидимо: видимы только всякія послабленія. Иной разъ приходитъ на мысль, что лучше не видѣть монаховъ, а уединившись жить строго по примѣру древнихъ иноковъ“. Вѣдь и старецъ Паисій не нашелъ „настоящаго руководителя“. Лучше жить общимъ совѣтомъ, вдвоемъ или втроемъ, и искать руководства въ книгахъ, въ Словѣ Божіемъ и у отцовъ святыхъ. Важно только одно: стяжать духовную жизнь. „Одинъ Богъ, да душа, — вотъ монахъ“. „Келлія его окно на небо“. „Когда въ сердцѣ монастырь, тогда строеніе монастырское будь или не будь все равно“. Важно сознательное стояніе предъ Богомъ, „умное предстояніе Богу въ сердцѣ“. Это и есть молитва, даже безъ словъ. „Хоть никогда не берите въ руки молитвенника... Своя изъ сердца молитва дѣлаетъ ненужной молитву читательную“. Не нужно чужихъ словъ, когда есть свои... Въ 70-хъ годахъ у Ѳеофана вышло разногласіе съ о. Іоанномъ Кронштадтскимъ о молитвѣ Іисусовой и о призываніи имени Іисусова. Ѳеофанъ написалъ

объ этомъ особую книгу, но издана она не была... Религіозный идеалъ Өеофана всего меньше можно назвать бытовымъ. И не въ прикладныхъ примѣчаніяхъ объ „относительныхъ обязанностяхъ“ христіанъ разныхъ состояній можно распознать его замыселъ. Это всего прежде идеалъ духовной жизни... Тема Өеофана всегда о душѣ, стоящей предъ Богомъ, въ сокрушеніи, и въ покаяніи, или въ молитвѣ. „Вся надежда тогда Спаситель, а отсюда непрестанное: Господи помилуй“... Христіанинъ восходитъ къ Богу, чрезъ раскаяніе и покаяніе, и живетъ въ Немъ, „и въ изумленіи погружается въ Его непостижимой безпредѣльности, и пребываетъ въ Божественномъ порядкѣ“, благоговѣйно чтитъ и созерцаетъ этотъ Божественный порядокъ бытія и жизни... Отеческую аскетику Өеофанъ сочетаетъ съ романтической психологіей и натурфилософіей. Въ свое время, въ студенческіе годы въ Кіевской академіи, онъ былъ слушателемъ Өеофана Авсенева, и его лекцій по психологіи (по Шуберту, „Исторія души“) не забывалъ и въ своемъ „запорѣ“. Въ одномъ изъ своихъ писемъ, и съ прямою ссылкою на Авсенева и Шуберта, Өеофанъ развиваетъ очень любопытныя мысли о всеобщей одушевленности міра, о „лѣствицѣ невещественныхъ силъ“ въ природѣ. Это — силы, „строящія вещи“, въ предѣлахъ промыслительнаго порядка. И „всякая вещь имѣетъ свою невещественную силу, которая ее образуетъ и держитъ, какъ ей положено при созданіи“. Эти силы „душевнаго свойства“, вещамъ присуща нѣкая „способность инстинктуальнаго чутья“. Совокупность этихъ силъ образуетъ „душу міра“. Это ихъ общій субстратъ. Міровая душа и есть единственный объектъ прямого воздѣйствія Божія, на отдѣльныя вещи и „силы“ Богъ воздѣйствуетъ не непосредственно“. „Идеи всѣхъ тварей“ вложены въ міровую душу при ея созданіи, и она ихъ „инстинктивно“ осуществляетъ, въ надлежащіе сроки, или „выдѣлываетъ ихъ“, „по мановенію и возбужденію Божію“. Есть въ природѣ нѣкая отзывчивая и творческая мощь. „Когда Богъ говорилъ: да изведетъ земля быліе травное, то ему внимала душа міра и исполняла повелѣнное“... Міръ двойственъ въ своемъ составѣ: „душа“ и „стихія“, т. е. матерія. Изъ этой „стихіи“ міровая душа и „выдѣлываетъ“ отдѣльныя вещи. „Въ этой душѣ есть инстинктивно чуемый образъ того, что надо сдѣлать изъ стихіи“... Есть градація душъ: „нѣкая химическая душа“, и выше — растительная, затѣмъ — животная. Всѣ эти души, нисшія духа, въ свой чередъ „погружаются въ душу міра“, растворяются въ своемъ первичномъ субстратѣ. „А душа человѣка не можетъ туда погрузиться, но духомъ увлекается горѣ, — это по смерти“. Духъ отдѣляетъ человѣка отъ природы, — и въ

духѣ даны человѣку сознаніе и свобода ... „Когда надлежало сотворить человѣка, то не землѣ дается повелѣніе: да изведетъ, а въ тайнѣ Пресвятой Троицы произносится: „Сотворимъ". Когда Богъ творилъ человѣка, то образовалъ прежде тѣло изъ персти. Это тѣло что было? Оно было живое тѣло, было животное въ образѣ человѣка, съ душою животнаго. Потомъ Богъ вдунулъ въ него духъ Свой, и изъ животнаго сталъ человѣкъ ангелъ въ образѣ человѣка". Эта двойственность человѣческаго состава, естественнаго и духовнаго, предопредѣляетъ задачу человѣческой жизни: духъ долженъ овладѣть естествомъ ... Ѳеофанъ отмѣчаетъ сходство изложенной теоріи съ ученіемъ Лейбница о монадахъ. Эта романтическая теорія объясняла для него явленія внушенія и ясновидѣнія, которыми онъ очень интересовался. „Съ этимъ удобно мирится и паденіе и искупленіе". Однако, Ѳеофанъ подчеркиваетъ, что это только догадка. И о матеріальномъ мірѣ мы меньше знаемъ, чѣмъ о духовномъ, и навсегда останемся „на поверхности", ибо намъ н е н у ж н о знать больше и идти вглубь. „Владѣніе стихіями и силами дѣйствующими на землѣ будетъ расширяться; но это не вѣдѣніе, а только умѣніе пользоваться тѣмъ, что открывается само собою. Суть дѣла навсегда сокрыта для насъ". Впрочемъ, разумъ духовный и прозрѣвшій можетъ проникнуть до „сокровенной мысли", вложенной въ каждую вещь, какъ „животворная ея сущность". Это вѣдѣніе доступно только человѣку облагодатствованному: ибо та область „есть собственно область Божественнаго ума, гдѣ лежатъ умственныя сокровища Бога-Царя". Да не надѣется кто туда вторгнуться насиліемъ и самовольно ... Ѳеофанъ не строилъ системы, ни догматической, ни нравоучительной Онъ хотѣлъ только очертить образъ христіанской жизни, показать направленіе духовнаго пути. И въ этомъ его несравненное историческое значеніе. Онъ продолжилъ и докончилъ подвигъ старца Паисія. Онъ осуществилъ русское Добротолюбіе и съумѣлъ свое живое міровоззрѣніе построить вполнѣ въ отеческомъ стилѣ и духѣ. Тѣмъ рѣзче обозначался съ тѣхъ поръ этотъ трагическій расколъ въ русскомъ церковномъ обществѣ: расколъ и расхожденіе „аскетическаго" и „облегченнаго" православія, духовной аскетики и морализма ... Въ этой связи нужно назвать здѣсь имя о. Іоанна Сергіева (1829—1908). Его значеніе для русскаго богословія еще до сихъ поръ вполнѣ не опознано. Сложилась даже привычка видѣть въ о. Іоаннѣ Кронштадтскомъ т о л ь к о практическаго пастыря, благотворителя и молитвенника. И рѣдко кто читаетъ его замѣчательный дневникъ: „Моя жизнь во Христѣ", какъ богословскую книгу. Конечно, въ ней нѣтъ богословской системы, но есть богословскій опытъ и о немъ свидѣтельство. Это

дневникъ созерцателя, а не моралиста. И молитва не лирика, не только устремленіе души, но именно ея встрѣча съ Богомъ, вѣяніе Духа, духовная реальность (срв. сужденіе о. Іоанна о молитвѣ Іисусовой и имени Божіемъ). Съ дерзновеніемъ и властью о. Іоаннъ свидѣтельствуетъ о тайнѣ Церкви, какъ единаго тѣла, и томъ, какъ она жива и дѣйствительна во Святѣйшей Евхаристіи. „Мы одно тѣло Любви... Тверди все — одно. Мы, говори: одно"... О. Іоанна можно сопоставлять съ вождями современнаго т. наз. „литургическаго движенія" на Западѣ. Евхаристія утверждается вновь, какъ средоточіе христіанскаго бытія. Оживаетъ и возстанавливается таинственное или сакраментальное воспріятіе Церкви, такъ ослабѣвшее за послѣднія столѣтія, и всего больше отъ моралистическихъ соблазновъ. И въ этомъ закладывается вновь основаніе для богословія теоцентрическаго, въ преодолѣніе искушеній богословскаго гуманизма. „Все Божіе, ничего нашего"... У о. Іоанна вновь открывается „забытый путь опытнаго богопознанія"... И въ этомъ „опытѣ", духовномъ и евхаристическомъ, преодолѣвается всякій богословскій „психологизмъ". Духовная жизнь и опытъ таинствъ, таковъ единственный надежный путь къ догматическому реализму. Это возвращеніе къ духу святыхъ отцовъ (срв. связь о. Іоанна въ его молодые годы съ Сергіевой пустынью и учениками еп. Игнатія). И возвращеніе не въ исторической симпатіи только, и не въ подражаніи, но въ обновленіи или возрожденіи самого святоотеческаго духа. „Церковь есть вѣчная истина"... Но еще предстояла борьба съ приражѣніями морализмъ.

9. Семидесятые годы были временемъ остраго религіозно-моралистическаго возбужденія, на верхахъ и въ низахъ сразу. „Хожденіе въ народъ", это была одна изъ вспышекъ. И еще съ 60-хъ годовъ усиливается сектантское движеніе въ народѣ. Два мотива скрещиваются. Во-первыхъ, „исканіе правды", тревога о неправдѣ окружающей и собственной жизни; и къ этому часто присоединяется еще какое-то апокалиптическое безпокойство, испугъ или надежда, страхъ предъ Антихристомъ или чаяніе Грядущаго (срв. секту „странниковъ" и адвентистовъ). И, во-вторыхъ, жажда какого-то „обращенія", или „пробужденія", какого-то рѣшающаго поворота или перелома жизни, къ лучшему. То была новая волна піетизма, разливающаяся теперь въ новыхъ соціальныхъ слояхъ. Южнорусскій штундизмъ въ значительно мѣрѣ развивается подъ прямымъ вліяніемъ сходныхъ движеній въ нѣмецкихъ колоніяхъ, гдѣ вѣдь селились именно сектанты (между прочимъ, „пробужденные" изъ Баваріи и Вюртемберга уже въ 20-хъ годахъ). Любопытно, что „Побѣдная повѣсть" Юнга Штиллинга получила большое распростра-

неніе у молоканъ. Для всѣхъ сектъ того времени характерна эта нравственная чувствительность, повышенная впечатлительность совѣсти. Это былъ рецидивъ сентиментализма, новый пароксизмъ этого упрощающаго душевнаго утопизма, слишкомъ однозначно разрѣшающаго трагическія противорѣчія и столкновенія жизни добрыми чувствами и совѣтами... Подобное же движеніе наблюдаемъ и на свѣтскихъ верхахъ. Таковъ, прежде всего, „великосвѣтскій расколъ", вызванный въ Петербургѣ въ 70-хъ годахъ проповѣдью лорда Г. В. Редстока (срв. еще пропаганду ирвингіанъ въ тѣ же годы). Это была типичная проповѣдь „обращенія" или „возрожденія" („revival"), „пробужденіе" сердца, „оправданіе вѣрою", возбужденіе добрыхъ христіанскихъ чувствъ. Самъ Редстокъ всего больше сочувствовалъ, кажется, Plymouth-Brothers. Очень цѣнилъ Гіонъ и Ю. Штиллинга, имѣлъ апокалиптическія предчувствія. Интересенъ отзывъ о немъ граф. А. А. Толстой. Она пишетъ о немъ Льву Толстому скорѣе съ сочувствіемъ: „милѣйшій, добрѣйшій сектантъ". Но сразу же открываетъ его слабое мѣсто: „Природу человѣческую онъ вовсе не зналъ, и даже не обращаетъ на нее вниманія, потому что при его системѣ каждый человѣкъ можетъ въ секунду развязаться со своими страстями и дурными наклонностями только по одному желанію идти за Спасителемъ...' He was a complete unbeliever. I spoke with him in the garden, we prayed together and he went away a christian". Это слова самого Редстока... Русскіе послѣдователи Редстока основали въ 1876-мъ году „Общество поощренія духовно-нравственнаго чтенія" (главные дѣятели: В. А. Пашковъ, бар. М. М. Корфъ, гр. А. А. Бобринской, кн. М. М. Дондукова-Корсакова, Ѳ. Г. Тернеръ, отчасти Н. С. Лѣсковъ). Это было въ стилѣ прежнихъ „библейскихъ обществъ", но кое-что привзошло сюда и отъ „хожденія въ народъ", и очень ярко былъ выраженъ филантропическій мотивъ (напр. посѣщеніе тюремъ и чтеніе Св. Писанія заключеннымъ). Не случайно были теперь переизданы для распространенія разныя брошюры, русскія и переводныя, изданныя въ Александровское время. Сперва новые проповѣдники не отдѣлялись отъ Церкви открыто. Но очень скоро начинаетъ расти сектантская исключительность, завязывается связь съ другими сектами (съ духоборами, баптистами и т. д.). Власти вмѣшиваются. Молитвенныя собранія „пашковцевъ" были запрещены и главнымъ дѣятелямъ въ 1884-мъ году пришлось уѣхать изъ России... Въ такой исторической обстановкѣ религіозный кризисъ и „обращеніе" Льва Толстого въ концѣ 70-хъ годовъ перестаетъ казаться обособленнымъ и единичнымъ эпизодомъ. И становится понятною психологическая вліятельность Толстого... Въ своей „Исповѣди" Толстой самъ разсказалъ свою

жизнь по типической схемѣ „обращенія“, хотя и не внезапнаго. Онъ былъ развратенъ и золъ, и вотъ — прозрѣлъ, очнулся, и понялъ. Это уже истолкованіе, не разсказъ... Обыкновенно вся жизнь Толстого и представляется подъ знакомъ такого рѣшительнаго перелома. Изъ „язычника“ онъ сталъ „христіаниномъ“, и вмѣсто художника превратился въ проповѣдника и моралиста... Эта привычная схема очень и очень неточна. И, прежде всего, самая „Исповѣдь“ есть художественное произведеніе, а не наивное признаніе, и въ манерѣ давно уже свойственной Толстому, начиная съ его дневниковъ молодости, съ его „Франклинова журнала“, „журнала для слабостей“... Конечно, въ концѣ 70 хъ годовъ онъ пережилъ очень значительное потрясеніе. Это и былъ его „религіозный кризисъ“. Но это былъ уже не первый „кризисъ“ въ жизни Толстого. И это бурное душевное потрясеніе не означало еще перемѣны въ міровоззрѣніи. То была точно судорога въ неразмыкаемомъ психическомъ кругѣ. То былъ мучительный опытъ. Но кругъ такъ и не разомкнулся... Въ кризисѣ Толстого два слагаемыхъ. Первое есть нѣкое недоумѣніе. „На меня стали находить минуты недоумѣнія, остановки жизни, какъ будто я не зналъ, какъ мнѣ жить, что мнѣ дѣлать, и я терялся и впадалъ въ уныніе. Потомъ эти минуты недоумѣнія стали повторяться чаще и чаще, и все въ той самой формѣ. Эти остановки выражались всегда одинакими вопросами: Зачѣмъ? ну, а потомъ?“ Это былъ острый приступъ рефлексіи, навязчивое самовопрошаніе о смыслѣ жинни, о смыслѣ отдѣльныхъ поступковъ. И всегда былъ одинакій отвѣтъ. „Истина была та, что жизнь есть безсмыслица“... Второе слагаемое глубже. То была тяга къ смерти, именно тяга, влеченіе, роковая и влекущая сила. „Нельзя сказать, чтобъ я хотѣлъ убить себя. Сила, которая влекла меня прочь отъ жизни, была сильнѣе, полнѣе, общѣе хотѣнія. Это была сила, подобная прежнему стремленію къ жизни, только въ обратномъ отношеніи. Я всѣми силами стремился прочь отъ жизни. Я самъ не зналъ, чего я хочу: я боялся жизни, стремился прочь отъ нея, и между тѣмъ чего-то еще надѣялся отъ нея, — и, боясь смерти, долженъ былъ употреблять хитрости противъ себя, чтобы не лишить себя жизни“. Здѣсь такъ характеренъ этотъ двойной аффектъ страха, аффектъ метафизическаго отчаянія. „Я не могу видѣть дня и ночи, бѣгущихъ и ведущихъ меня къ смерти. Я вижу это одно, потому что это одно истина. Остальное все ложь. А истина одна смерть“. То былъ страхъ передъ конечнымъ исчезновеніемъ или уничтоженіемъ: „есть ли въ моей жизни такой смыслъ, который не уничтожился бы неизбѣжной, предстоящей мнѣ смертью?“

Это дѣлало и самую жизнь невозможной, — зачѣмъ? ибо „придетъ смерть, которая уничтожитъ все". То былъ ужасъ небытія. То былъ испугъ оставленности, покинутости въ мірѣ. „Это было чувство страха сиротливости, одиночества среди всего чужого и надежда на чью-то помощь"... И кризисъ разрѣшился тогда, когда родилось новое чувство жизни, когда вернулась увѣренность, что въ мірѣ человѣкъ не одинъ. „И странно, что та сила жизни, которая возратилась ко мнѣ, была не новая, а самая старая, — та самая, которая влекла меня на первыхъ порахъ моей жизни"... Это послѣднее признаніе особенно важно. Толстой самъ признаетъ и свидѣтельствуетъ, что новаго ничего не родилось, что самъ онъ не перемѣнился. Измѣнилось только самочувствіе. Здѣсь не было встрѣчи, не было мистическаго опыта, откровенія, восторженія. Просто стало вдругъ ясно: „Знать Бога и жить одно и то же. Богъ и есть жизнь. Живи, отыскивая Бога, и тогда не будетъ жизни безъ Бога"... Это предѣлъ „самой свирѣпой имманенціи", — никакого просвѣта, никакого разрыва, все сплошно... Въ опытѣ Толстого есть одно рѣшительное противорѣчіе. У него несомнѣнно былъ темпераментъ проповѣдника или моралиста, но религіознаго опыта у него вовсе не было. Толстой вовсе не былъ религіозенъ, онъ былъ религіозно бездаренъ. Въ свое время это очень смѣло отмѣтилъ Овсянико-Куликовскій. Въ ученіи Толстого онъ видѣлъ только суррогатъ религіи, годный развѣ „для группы образованныхъ сектантовъ" Овсянико-Куликовскій судилъ, какъ безрелигіозный гуманистъ, но наблюдалъ онъ вѣрно. „Его ученіе сухое, разсудочное, раціоналистическое. Это религія не души, а силлогизмовъ"... Ученіе Толстого есть скорѣе особаго рода моральный позитивизмъ, отчасти напоминающій стоиковъ. И Толстой дѣйствительно цѣнилъ и Эпиктета, и Сенеку. „Это азбука христіанской истины"... И когда, послѣ своего „кризиса", Толстой продолжалъ искать вѣру, онъ въ дѣйствительности не столько искалъ, сколько испытывалъ вѣрованія другихъ, исходя изъ своихъ давнихъ и немѣнявшихся предпосылокъ. Свое „христіанское" міровоззрѣніе Толстой извлекъ вовсе не изъ Евангелія. Евангеліе онъ уже свѣряетъ со своимъ воззрѣніемъ, и потому такъ легко онъ его урѣзываетъ и приспособляетъ. Евангеліе для него есть книга, составленная много вѣковъ тому назадъ „людьми малообразованными и суевѣрными", и его нельзя принимать все цѣликомъ. Но Толстой имѣетъ въ виду не научную критику, а просто личный выборъ или отборъ. Въ одно изъ позднѣйшихъ статей онъ предлагаетъ очень характерный методъ. Пусть каждый читаетъ Еванге-

лiе съ карандашами въ рукѣ, и отмѣчаетъ, что ему понятно, — краснымъ слова Христа, синимъ другiя мѣста. Только отмѣченное существенно въ Евангелiи, — „что вполнѣ просто и понятно". Въ такомъ отборѣ всѣ должны приблизительно совпасть, по силѣ единства разума. „Прежде всего надо вѣрить въ разумъ, а потомъ отбирать изъ писанiй, — и еврейскихъ, и христiанскихъ, и магометанскихъ, и буддiйскихъ, и китайскихъ, и свѣтскихъ современныхъ, — все, что согласно съ разумомъ, и откидывать все, что несоглавно съ нимъ"... Здѣсь удивляетъ это наивное довѣрiе къ здравому смыслу. „Ошибка можетъ быть во всемъ, но только не въ разумѣ. И разойтись люди могутъ только тогда, когда они будутъ вѣрить разнымъ преданiямъ человѣческимъ, а не единому, у всѣхъ одинаковому, и всѣмъ непосредственно отъ Бога данному разуму". У Толстого было несомнѣнное исканiе духовной жизни, но отравленное сразу же и искаженное его безудержной разсудочностью. Толстой умѣлъ угадать въ „Невидимой брани" Никодима Святогорца „прекрасную книгу", но мѣрилъ ее насильственнымъ мѣриломъ „понятности" и рѣшалъ, что нужно „выпустить лишнее и невѣрное". Толстой читалъ и житiя святыхъ, и творенiя отцовъ и аскетовъ — и сново все отбиралъ и подбиралъ, опуская догматы и чудеса. Это именно система передѣланнаго христiанства... Характерна одна изъ записей въ дневникѣ Толстого еще въ 1852 мъ году. „Вѣрую во единаго, непостижимаго, добраго Бога, въ безсмертiе души и въ вѣчное возмездiе за дѣла наши. Не понимаю тайны Троицы и рожденiя Сына Божiя, но уважаю и не отвергаю вѣру отцовъ моихъ". Впослѣдствiи именно этимъ „непониманiемъ" Толстой и разлагаетъ „вѣру отцовъ". Это его основной и повторяющiйся доводъ... Любопытно, что его основной религiозный замыселъ опредѣлился очень задолго до „кризиса". Очень важна запись въ дневникѣ, подъ 5 марта 1855 г. „Разговоръ о божествѣ и вѣрѣ навелъ меня на великую, громадную мысль, осуществленiю которой я чувствую себя способнымъ посвятить жизнь. Мысль эта — основанiе новой религiи, соотвѣтствующей развитiю человѣчества, религiи Христа, но очищенной отъ вѣры и таинственности, религiи практической, не обѣщающей будущее блаженство, но дающей блаженство на землѣ. Привести эту мысль въ исполненiе, я понимаю, что могутъ только поколѣнiя сознательно работающiя къ этой цѣли. Одно поколѣнiе будетъ завѣщать эту мысль слѣдующему, и когда-нибудь фанатизмъ или разумъ приведутъ ее въ исполненiе. Дѣйствовать сознательно къ соединенiю людей религiей, вотъ основанiе мысли, которая, надѣюсь, увлечетъ меня". Неясно, подъ какимъ впечатлѣнiемъ

сдѣлана эта запись. Есть здѣсь нѣкоторое сходство съ утопическимъ соціализмомъ французскимъ, но врядъ ли Толстой имъ когда-нибудь занимался. Еще неожиданнѣе отмѣтка въ дневникѣ 1860 года (по случаю смерти брата), — „пришла мнѣ мысль написать матеріалистическое евангеліе, жизнь Христа-матеріалиста“... Во всякомъ случаѣ, религіозная тема привлекала Толстого уже задолго до его послѣдняго „обращенія“. И вся его душевная жизнь развертывается въ смѣнѣ какихъ то полузамкнутыхъ круговъ, раздѣленныхъ „переворотами“ или „остановками жизни“... Толстой былъ писатель очень личный, „эгоцентрическій“. Показательно, что къ литературѣ онъ приходитъ отъ дневника, и первый его литературный опытъ имѣетъ автобіографическій характеръ („Дѣтство“). И уже самые его „дневники молодости“ есть литературное произведеніе. „Переходъ къ литературѣ совершается у Толстого непосредственно черезъ дневникъ и наоборотъ — дневникъ тѣмъ самымъ долженъ разсматриваться не только какъ обычная тетрадь записей, но и какъ сборникъ литературныхъ упражненій и литературнаго сырья“ (Эйхенбаумъ). Для пониманія Толстого это очень важный источникъ. Въ этихъ его молодыхъ дневникахъ чувствуется даже не вліяніе, но самый духъ XVIII-го вѣка, духъ Просвѣщенія и сентиментализма, точно писалъ ихъ какой-нибудь сверстникъ Жуковскаго или самого Карамзина. Толстой какимъ-то страннымъ образомъ точно запоздалъ душевно въ XVIII-мъ вѣкѣ, и потому оказался внѣ исторіи и современности. И онъ сознательно уходитъ изъ современности въ какое-то надуманное прошлое. Все его творчество есть въ этомъ отношеніи какая-то непрерывная моралистическая робинзонада. Еще Анненковъ называлъ умъ Толстого с е к т а н т с к и м ъ. „Онъ искалъ поясненій всѣхъ явленій жизни и всѣхъ вопросовъ совѣсти въ себѣ самомъ, не зная и не желая знать ни эстетическихъ, ни философскихъ поясненій, ни признавая никакихъ традицій, ни историческихъ, ни теоретическихъ, полагая, что они выдуманы нарочно людьми для самообольщенія или для обольщенія другихъ“. Для Толстого очень характерно это н е ч у в с т в і е и с т о р и ч е с к а г о, потому онъ и приходитъ къ отрицанію культуры, какъ именно исторической формаціи и преемства, какъ связанности п р е е м с т в о м ъ о п ы т а. Это преемство для него и загадочно. „Весь смыслъ его позиціи и системы былъ въ томъ, чтобы преодолѣть натискъ исторіи“, вѣрно отмѣчаетъ новѣйшій изслѣдователь. Толстой б о р е т с я „съ исторіей, какъ таковою, — с ъ с а м ы м ъ ф а к т о м ъ и с т о р и ч е с к а г о п р о ц е с с а“, онъ „не хочетъ съ нимъ согласиться, не допускаетъ его возможности“, онъ протестуетъ противъ самого существованія исторіи. И постольку

онъ послѣдовательный нигилистъ. Это очень своеобразный „нигилизмъ“, нигилизмъ здраваго смысла, — „здравый смыслъ“, противъ „исторіи“ (Эйхенбаумъ). Всѣми симпатіями своими Толстой въ XVIII-мъ вѣкѣ. Это, прежде всего, Руссо, Стернъ, Бернарденъ де С. Пьеръ и даже Vicar of Wakefield (любопытно, что Толстой впослѣдствіи предлагалъ „Посреднику“ переиздать „Векфильдскаго священника“ для народа), потомъ Стендаль, Кс. де-Местръ, Тёпферъ, писавшіе именно во вкусѣ Стерна, еще Прудонъ. О Руссо самъ Толстой отмѣчалъ: „Руссо былъ моимъ учителемъ съ 15 лѣтняго возраста“. И въ юности онъ носилъ его портретъ на груди вмѣсто натѣльнаго креста. Удачно самого Толстого называли: un Emil réalisé. Въ годы юности онъ литературно и психологически упражняется въ сентиментализмѣ, пишетъ подражанія Стерну, письма въ жанрѣ m-me Жанлисъ. Изъ русскихъ его всего больше привлекаетъ Карамзинъ, еще Новиковъ, Радищевъ. Уже въ 50-хъ годахъ онъ читаетъ Карамзина и нравоучительные журналы прошлаго вѣка, какъ напр. „Утренній свѣтъ“. Характерна его ремарка въ дневникѣ 1853 г. — „а право не худо бы какъ въ баснѣ при каждомъ литературномъ сочиненіи писать нравоученіе“. Въ дневникахъ молодости у Толстого очень рѣзко сказывается его потребность и склонность къ нравственной регламентаціи, своего рода моралистическая казуистика, непрестанный самоанализъ и недовольство собою, проектированіе плановъ и росписаній. И здѣсь уже есть эта стилизація своихъ недостатковъ, что потомъ въ „Исповѣди“. Можно сказать, „Исповѣдь“ и написана въ моралистическомъ жанрѣ XVIII-го вѣка, вся разработана въ категоріяхъ сентиментализма. Въ творчествѣ Толстого сентиментализмъ вновь прорывается въ верхніе историческіе пласты русской культуры. Но сентиментализмъ есть только обмірщенный піетизмъ, эта варіація того же психологическаго типа. Религіозно-моралистическая вліятельность и популярность Толстого свидѣтельствуетъ о всей силѣ этихъ піетическихъ соблазновъ въ русской душѣ, совсѣмъ не изжитыхъ и не исчерпанныхъ въ свое время. Не случайно Толстой занимался Александровской эпохой, съ ней во многомъ онъ чувствовалъ за одно. И если Пьера въ „Войнѣ и миръ“ онъ стилизовалъ подъ своего современника, то развѣ не хотѣлъ онъ еще больше самую современность и самого себя стилизовать подъ піетиста и моралиста давнихъ временъ. Любопытно, что Толстой любилъ читать Фенелона, читалъ въ свое время и Ангела Силезія (ср. и въ „На каждый день“)... Въ предѣлахъ того же XVIII-го вѣка и близость Толстого къ Канту, близость въ томъ именно, что у самого Канта было отъ ограниченности его времени.

Здѣсь не столько вліяніе, сколько прямое совпаденіе въ одинокомъ замыслѣ „религіи въ границахъ одного только разума“, innerhalb des bloszen Vernunft, съ изгнаніемъ всего „таинственнаго“ и „чудеснаго“, съ мертвящей „регламентаціей“ и законничествомъ. Подъ категоріей закона у Толстого исчезаетъ и самое добро. „Дѣлай не доброе, но законное. Это одно удовлетворяетъ. Это одно нужно, и важно, и радостно“. И Богъ для Толстого не столько Отецъ, сколько Хозяинъ, и человѣкъ работникъ у него. Это шагъ назадъ, отъ сыновства возвратъ къ рабству... Сила Толстого — въ его обличительной откровенности, въ его моральной тревогѣ. У него услышали призывъ къ покаянію, точно нѣкій набатъ совѣсти. Но въ этой же именно точкѣ всего острѣе чувствуется и вся его ограниченность и немочь. Толстой не умѣетъ объяснить происхожденіе этой жизненной нечистоты и неправды. Онъ точно не замѣчаетъ всей радикальности эмпирическаго зла. И наивно пытается свести все къ одному непониманію или безразсудству, все объяснить „глупостію“ или „обманомъ“, или „злонамѣренностію“ и „сознательной ложью“. Все это характерныя черточки просвѣщенія. Толстой знаетъ о скверне въ человѣкѣ, и говоритъ о ней съ брезгливостью и гнушеніемъ (срв. „Крейцерову сонату“). Но чувства грѣха у него не было. И стыдъ еще не есть раскаяніе... Есть разительное несоотвѣтствіе между аггрессивнымъ максимализмомъ соціально-этическихъ обличеній и отрицаній Толстого и крайней бѣдностью его положительнаго нравственнаго ученія. Вся мораль сводится у него къ здравому смыслу и къ житейскому благоразумію. „Христосъ учитъ насъ именно тому, какъ намъ избавиться отъ нашихъ несчастій и жить счастливо“. И къ этому сводится все Евангеліе! Здѣсь нечувствіе Толстого становится жуткимъ, и „здравый смыслъ“ оборачивается безумствомъ... Основное противорѣчіе Толстого въ томъ именно, что для него жизненная неправда преодолѣвается, строго говоря, только отказомъ отъ исторіи, только выходомъ изъ культуры и опрощеніемъ, то есть — чрезъ снятіе вопросовъ и отказъ отъ задачъ. Морализмъ у Толстого оборачивается историческимъ нигилизмомъ. Въ этомъ психологическій корень и его религіознаго отступничества, его отпаденія отъ Церкви... Толстой уходилъ изъ исторіи не разъ. Въ первый разъ это было въ концѣ 50-хъ годовъ, когда Толстой замкнулся въ Ясной Полянѣ и отдался своимъ педагогическимъ экспериментамъ. Это былъ именно исходъ изъ культуры. Всего менѣе Толстой думалъ тогда о вліяніи на народъ. Напротивъ, нужно узнать волю народа, и ее исполнить. Въ самомъ „противодѣйствіи народа нашему образованію“ онъ усматриввалъ только справедливый судъ надъ этой без-

полезной культурой. Вѣдь мужику дѣйствительно не нужна ни техника, ни изящная литература, ни самое книгопечатаніе. Народничество Толстого пріобрѣчаетъ почти что погромный оттѣнокъ. Нѣсколько позже Толстой убѣждается, что и вся философія и всякая наука есть только безполезное пустословіе. И отъ него онъ ищетъ укрытія въ трудовой жизни простого народа. Въ статьѣ: „Кому у кого учиться писать: крестьянскимъ ребятамъ у насъ или намъ у крестьянскихъ ребятъ“ (1862) Толстой уже предвосхищаетъ въ основномъ свой будущій памфлетъ объ искусствѣ. И тотъ же замыселъ въ „Войнѣ и Мірѣ“. Овсянико-Куликовскій очень удачно опредѣлялъ этотъ жанръ, какъ „нигилистическій эпосъ“. Большая исторія для Толстого есть только игра. И въ этой игрѣ нѣтъ героевъ, нѣтъ дѣйствующихъ лицъ, есть только незримый рокъ и поступь безликихъ событій. Все точно снится. Все распадается и разложено въ систему сценъ и ситуацій. Это скорѣе маска жизни. Въ исторіи ничего не достигается. Изъ исторіи нужно укрыться... И послѣднимъ приступомъ нигилистической борьбы Толстого былъ его религіозный кризисъ. Онъ отвергъ Церковь, ибо отрицалъ человѣка. Онъ хотѣлъ остаться наединѣ со здравымъ смысломъ... Гордость и самоуничтоженіе странно смыкаются въ этомъ нигилизмѣ отъ здраваго смысла. И даже такой наблюдатель, какъ М. Горькій, съумѣлъ за этимъ „злѣйшимъ нигилизмомъ“ распознать и различить „безконечное, ничѣмъ не устранимое отчаяніе и одиночество“... У послѣдователей Толстого сказывалась такая же потребность уйти изъ исторіи, и поселиться въ благочестивой Утопіи, точно уже по ту сторону исторіи. Въ этомъ весь замыслъ толстовскихъ „колоній“. То былъ приступъ своеобразнаго аскетизма, бѣгство изъ грѣшнаго міра, но сразу же и надежда создать новый міръ. Острый привкусъ апокалиптики въ этомъ движеніи очевиденъ. Движеніе не удалось. „Культурные скиты“ слишкомъ скоро запустѣли, умерли отъ внутренняго безсилія. Но не случайно для многихъ, въ ихъ личной судьбѣ, „толстовство“ оказалось путемъ возрата въ Церковь (достаточно назвать М. А. Новоселова и позже кн. Дм. А. Хилкова). Здѣсь же слѣдуетъ упомянуть и о православномъ Крестовоздвиженскомъ трудовомъ братствѣ, основанномъ Н. Н. Неплюевымъ въ его черниговскомъ имѣніи... Вліяніе Толстого характерно, какъ вѣяніе и симптомъ... „Не мудрена система передѣланнаго Евангелія, ее также просто опровергнуть, какъ и многія другія заблужденія, но всѣ они будутъ страшно заманчивы и заразительны, пока истина, пока Православіе будетъ существовать только въ книгахъ, да въ проповѣдяхъ, а осуществляться лишь въ деревенской глуши, да въ пустыняхъ Балаама или Аѳона“ (митр. Антоній Храповицкій).

10. Политическій поворотъ съ начала 80-хъ годовъ сразу же сказался и въ церковныхъ дѣлахъ. Главнымъ идеологомъ и вдохновителемъ новаго „обратнаго хода“, новой охранительной политики, „главнымъ ретроградомъ“ и былъ на этотъ разъ оберъ-прокуроръ Свят. Синода, незадолго предъ 1-мъ марта назначенный К. П. Побѣдоносцевъ (1827—1907). Его имя — символъ эпохи... Есть что-то призрачное и загадочное во всемъ духовномъ образѣ Побѣдоносцева. „И только тѣнь огромныхъ крылъ“, очень удачно о немъ сказалъ Блокъ. Онъ былъ очень скрытенъ, въ словахъ и въ дѣйствіяхъ, и въ его „пергаментныхъ рѣчахъ“ было трудно разслышать его подлинный голосъ. Онъ всегда говорилъ точно за кого-то другого, укрывался въ условномъ благозвучіи и благообразіи очень и очень размѣренныхъ словъ. Свои книжечки и книги онъ имѣлъ обыкновеніе издавать безымянно, точно онъ ихъ издаетъ или составляетъ, точно въ нихъ онъ передаетъ или излагаетъ чьи-то чужія мнѣнія и мысли. Эта условная псевдонимность для него очень характерна. Онъ былъ врагъ личнаго творчества... Побѣдоносцевъ по-своему былъ народникомъ или почвенникомъ. Это сблизило его съ Достоевскимъ. „У меня былъ для него отведенъ часъ, въ субботу послѣ всенощной, и онъ нерѣдко ходилъ ко мнѣ, и мы говорили долго и много за полночь“... Но вдохновеніе Достоевскаго было Побѣдоносцеву духовно чуждо. И образъ пророка скоро померкъ въ его холодной памяти... Народникомъ Побѣдоносцевъ былъ не въ стилѣ романтиковъ или славянофиловъ, скорѣе въ духѣ Эдм. Бёрка, и безъ всякой метафизической перспективы. Очень многое въ его критикѣ западной цивилизаціи и прямо напоминаетъ контрреволюціонные апострофы Бёрка. Побѣдоносцевъ вѣрилъ въ прочность патріархальнаго быта, въ растительную мудрость народной стихіи, и не довѣрялъ личной ициціативѣ. Онъ вѣрилъ въ простой народъ, въ силу народной простоты и первобытности, и не хотѣлъ разлагать эту наивную цѣлостность чувства ядовитой прививкой разсудочной западной цивилизаціи. „Народъ чуетъ душой“. И это чутье воплощается въ преданіяхъ и обрядахъ. Къ нимъ Побѣдоносцевъ не хотѣлъ бы прикасаться испытующимъ сомнѣніемъ мысли, — въ представленіи Побѣдоносцева мысль всегда сомнѣвается, всегда разлагаетъ, никогда не творитъ. И лучше молчать, и хранить даже суевѣріе, ибо въ нихъ есть эта первичная энергія жизни. Побѣдоносцева радовало и удовлетворяло вполнѣ, что „во всѣхъ этихъ невоспитанныхъ умахъ воздвигнутъ неизвѣстно кѣмъ алтарь Невѣдомому Богу“. Онъ любилъ растворяться въ народной толпѣ, „исчезать со своимъ я въ этой массѣ молящагося народа“. И его совсѣмъ не смущало, что слишкомъ многіе въ этой моля-

щейся толпѣ не могутъ сознательно слѣдить за словами церковной службы. „Народъ не понимаетъ рѣшительно ничего ни въ словахъ службы церковной, ни даже въ „Отче нашъ“, повторяемомъ нерѣдко съ пропусками или съ прибавками, отнимающими всякій смыслъ у словъ молитвы“. Но вѣдь истина постигается не разумомъ, но вѣрою, „стоящею выше всѣхъ теоретическихъ формулъ и выводовъ разума“. „Самыя драгоцѣнныя понятія“, настаиваетъ Побѣдоносцевъ, „находятся въ самой глубинѣ воли и въ полумракѣ“... Есть что-то отъ позитивизма въ этомъ непримиримомъ отталкиваніи Побѣдоносцева отъ всякаго разсужденія. Умозаключеніемъ онъ всегда противопоставляетъ „факты“. Обобщеній онъ избѣгаетъ не безъ ироніи, и отвлеченныхъ идей боится. Мысль убиваетъ, замораживаетъ жизнь. Его ученый курсъ гражданскаго права очень удачно называли „межевымъ планомъ“ Х-го тома. Такъ называемой „общей части“ въ немъ почти нѣтъ. Нѣтъ и системы. Побѣдоносцевъ избѣгаетъ и „опасается вводить мысль въ построеніе институтовъ“... И здѣсь основная двусмысленность его воззрѣнія. Вся эта защита непосредственнаго чувства у Побѣдоносцева построена отъ противнаго. Самъ онъ всего меньше былъ человѣкомъ непосредственнымъ или наивнымъ. Всего меньше самъ онъ жилъ инстинктомъ. Самъ онъ весь насквозь отвлеченность. Это былъ человѣкъ остраго и надменнаго ума, „нигилистическаго по природѣ“, какъ о немъ говорилъ Витте. Это былъ безочарованный скептикъ. И въ самомъ себѣ онъ ощущалъ весь этотъ холодъ отвлеченной мысли. Отъ него онъ ищетъ противоядія въ народной простотѣ. Отъ собственной безбытности онъ хочетъ укрыться въ бытѣ, вернуться къ „почвѣ“... И когда онъ говоритъ о вѣрѣ, онъ всегда разумѣетъ вѣру народа, не столько вѣру Церкви. Не догматическую вѣру, не ученіе вѣры, но именно „простую вѣру“, т. е. чутье или чувство, нѣкій инстинктъ, пресловутую „вѣру угольщика“. И самая Церковь для него есть, прежде всего, „живое, всенародное учрежденіе“... Въ православной традиціи онъ дорожилъ не тѣмъ, чѣмъ она дѣйствительно жива и сильна, не дерзновеніемъ подвига, но только ея привычными, обычными формами. Онъ былъ увѣренъ, что вѣра крѣпка и крѣпится не-разсужденіемъ, а искуса мысли и рефлексіи выдержать не сможетъ. Онъ дорожитъ исконнымъ и кореннымъ, больше чѣмъ истиннымъ. „Старое учрежденіе тѣмъ драгоцѣнно, потому незамѣнимо, что оно не придумано, а создано жизнью“. И этого органическаго авторитета, очевидно, ничѣмъ нельзя замѣнить: „потому что корни его въ той части бытія, гдѣ всего крѣпче и глубже утверждаются нравственныя узы, — именно въ безсознательной части бытія“

(срв. у Бёрка его теорію „давности“, prejudice and prescription). Поэтому и легендарный образъ надежнѣе яснаго понятія. Въ легендѣ есть сила жизни, а понятіе безсильно... Безотчетное чувство правдивѣе и надежнѣе, чѣмъ любознательный разумъ... Богословія Побѣдоносцевъ рѣшительно не любилъ и боялся, и объ „исканіи истины“ отзывался всегда съ недоброй и презрительной усмѣшкой. Духовной жизни не понималъ, но пугался ея просторовъ. Отсюда вся двойственность его церковной политики. Онъ цѣнилъ сельское духовенство, немудреныхъ пастырей наивнаго стада, и не любилъ дѣйствительныхъ вождей. Онъ боялся ихъ дерзновенія и свободы, боялся и не признавалъ пророческаго духа. Его смущали не только Влад. Соловьевъ или Толстой. Еще больше его тревожили такіе подвижники и учителя духовнаго дѣланія, какъ Ѳеофанъ Затворникъ и даже о. Іоаннъ Кронштадтскій. Побѣдоносцевъ не хотѣлъ общественной и культурной вліятельности іерархіи и клира, и властно слѣдилъ за выборомъ епископовъ, не только по политическимъ мотивамъ, не только ради охраны правительственнаго суверенитета. Это расходилось и съ его личнымъ религіознымъ опытомъ и идеаломъ. За Побѣдоносцевымъ остаются его заслуги: основаніе церковно-приходскихъ школъ, строительство благообразныхъ сельскихъ храмовъ, издательство благочестивыхъ книгъ и молитвенниковъ дли народа, забота о благочинномъ пѣніи въ церквахъ, матеріальная помощь духовенству, усиленіе церковной благотворительности. Онъ сумѣлъ понять и оцѣнить С. А. Рачинскаго и его „сельскую школу“. Но съ Рачинскимъ онъ раздѣлялъ и его основную ошибку. „Сельская школа“ должна быть окончательной школой, не слѣдуетъ внушать ученикамъ безпокойнаго и тщеславнаго желанія идти дальше, искать высшаго или другого, и тѣмъ колебать устои соціальныхъ группировокъ. Народной школѣ Побѣдоносцевъ усваивалъ роль охранительнаго учрежденія: „содержать людей въ строгомъ подчиненіи порядку общественной жизни“. Школа должна не столько давать „общее разитіе“, сколько развивать навыки и умѣнія въ строгомъ соотвѣтствіи наличной средѣ, — иначе сказать, она должна быть сословной и полупрофессіональной. И Побѣдоносцевъ никакъ не хотѣлъ идти дальше этихъ начатковъ прикладного полупросвѣщенія, — „ограждать священные завѣты предковъ“, и это все. Онъ не хотѣлъ религіознаго пробужденія народа, онъ не хотѣлъ творческаго обновленія Церкви. Онъ боялся, что религіозное просвѣщеніе поведетъ къ протестантизму. И, какъ замѣчаетъ Н. П. Гиляровъ-Платоновъ, „опасеніе протестанства и вольномыслія повело къ обскурантизму“. Побѣдоносцевъ вѣрилъ въ охранитель-

ную прочность патріархальныхъ устоевъ, но не вѣрилъ въ созидательную силу Христовой истины и правды. Онъ опасался всякаго дѣйствія, всякаго движенія, — охранительное бездѣйствіе казалось ему надежнѣе даже подвига. Онъ не хотѣлъ усложненія жизни, — „что просто, только то право", — и въ этомъ паѳосѣ историческаго недѣланія онъ неожиданно встрѣчается съ Л. Толстымъ. При всемъ различіи историческаго настроенія и темперамента они сближаются въ исходныхъ предпосылкахъ, какъ близки были идейно Руссо и Бёркъ... Передаютъ, „не надо", это былъ привычный отвѣтъ Побѣдоносцева. Ему приписываютъ этотъ пронзительный афоризмъ о Россіи: „ледяная пустыня, и въ ней ходитъ лихой человѣкъ". Россія потому и представлялась ему пустыней, что онъ не умѣлъ узнавать добрыхъ людей. Онъ не вѣрилъ людямъ, онъ не вѣрилъ въ человѣка. Онъ страдалъ „историческимъ уныніемъ", подозрительностью и маловѣріемъ. И самъ онъ былъ ледяной человѣкъ. Ив. Аксаковъ остроумно писалъ ему еще въ 1882 г. „Если бы въ тѣ времена спросили тебя: созывать ли вселенскіе соборы, которые мы признаемъ теперь святыми, ты представилъ бы столько основательныхъ критическихъ резоновъ противъ изъ созыва, что они бы, пожалуй, и не состоялись... Исторгая плевелы, не слѣдуетъ исторгать и пшеницу, и лучше не исторгать плевелъ, чтобы не исторгнуть хотя бы одинъ колосъ пшеницы... Такъ и во всемъ. Твоя душа слишкомъ болѣзненно чувствительна ко всему ложному, нечистому, и потому ты сталъ отрицательно относиться ко всему живому, усматривая въ немъ примѣсь нечистоты и фальши. Но безъ этого ничто живое въ мірѣ и не живетъ, и нужно вѣрить въ силу добра, которое преизбудетъ лишь въ свободѣ... А если дать силу унынію, то нечѣмъ будетъ и осолиться"... Такъ показательно, что Побѣдоносцевъ не съумѣлъ почувствовать серафической святости преподобнаго Серафима Саровскаго. Здѣсь онъ расходился и съ самымъ благочестивымъ „чутьемъ" народа... Онъ вѣровалъ не отъ исполненія сердца, а отъ испуга. У него было больше презрѣнія къ человѣку, чѣмъ даже негодованія. Розановъ вѣрно назвалъ его извѣстный „Московскій Сборникъ" грѣшной книгой, — это грѣхъ унынія, безвѣрія и печали... Въ томъ парадоксъ, что самъ Побѣдоносцевъ былъ не такъ далекъ отъ своеобразнаго протестантизма. Онъ всѣмъ сердцемъ принималъ Петровскую реформу. И при всемъ своемъ отвращеніи къ современной западной цивилизаціи, либеральной и демократической, онъ оставался западнымъ человѣкомъ. Характерно, что онъ переводилъ все западные книги: А. Тирша, Христіанскія основы семейной жизни (1861), Ѳому Кемпійскаго (1869), Ле Пле

(1893). Характеренъ и его выборъ авторитетовъ въ его извѣстномъ „Московскомъ сборникѣ" (перв. изд. 1896), — Карлайль, Эмерсонъ, Гладстонъ, и даже Гербертъ Спенсеръ, и изъ романтиковъ — Карусъ съ его книгой о душѣ. Побѣдоносцева остроумно сравнивали сь „круглоголовыми", — тотъ же духа законничества и нетерпимаго морализма. И, подобно суровому англійскому Протектору, Побѣдоносцевъ хотѣлъ властвовать въ Церкви, ради народнаго блага. Мистической реальности Церкви онъ какъ то не чувствовалъ. Онъ былъ типичнымъ „эрастіанцемъ" въ своей дѣятельности. И вселенскихъ перспективъ у него не было. Всего характернѣе въ этомъ отношеніи его опытъ „усовершенствовать" русскій текстъ Новаго Завѣта на основѣ „славянскаго подлинника", и безъ обращенія къ греческому (этотъ опытъ совсѣмъ не удался, даже стилистически)... Побѣдоносцевъ былъ безчувственно нетерпимъ не только къ инославнымъ. Еще деспотичнѣе былъ онъ въ „господствующей" Церкви. И ему почти что удалось создать вокругъ себя эту жуткую иллюзію ледяного покоя. Конечно, далеко не все въ Церкви поддавалось его энергичной регуляціи. Но правительствующее значеніе оберъ-прокурорской власти въ „вѣдомствѣ православнаго исповѣданія" при немъ еще возросло. Настойчивость Побѣдоносцева часто объясняется его страхомъ предъ надвигающейся революціей, и его сравниваютъ съ Конст. Леонтьевымъ. Сравненіе неточно. Леонтьевъ въ одномъ изъ своихъ писемъ 80-хъ годовъ осудилъ со всей безпощадностью все это „бездарное безмолвіе" испуганныхъ охранителей. Онъ ясно видѣлъ, что ограничить всю жизнь Церкви однимъ охраненіемъ „значило бы обрекать Церковь почти что и на полное безсиліе". Запретъ не есть средство убѣжденія. „Положимъ, что намъ сказано: „подъ конецъ" останется мало „избранныхъ", но такъ какъ намъ сказано тоже, что вѣрнаго срока этому концу мы знать не будемъ до самой послѣдней минуты, то зачѣмъ же намъ преждевременно опускать руки и лишать Церковь всѣхъ тѣхъ обновляющихъ реформъ, которыми она обладала въ ея лучшія времена, отъ сошествія Св. Духа до великой побѣды иконопочитанія надъ иконоборствомъ и т. д., и т. д.". И Леонтьевъ настаиваетъ, что теперь время богословствовать, въ особенности же мірянамъ. Личную жизнь нужно связать послушаніемъ, и вполнѣ подчинить волѣ избраннаго старца. Но умъ долженъ оставаться свободнымъ, конечно, въ предѣлахъ догмата и преданія. Вѣдь есть новые вопросы, и о нихъ подобаетъ писать мірянамъ, изслѣдуя пути... Для Побѣдоносцева не было такихъ „новыхъ вопросовъ", которые бы стоило рѣшать. Вопрошать опасно. Онъ избиралъ именно то

„бездарное безмолвіе", которое Леонтьевъ осуждалъ. Побѣдоносцевъ не хотѣлъ, чтобы о вѣрѣ размышляли и говорили. Онъ былъ не только пессимистъ, но и скептикъ, — онъ соблазнялся не только о неправдѣ, но и о самой истинѣ христіанской... Первой пробою новой церковной политики было снова преобразованіе духовной школы. Толстовская реформа 60 хъ годовъ и дѣйствительно не была вполнѣ удачной. Ревизія духовныхъ академій преосв. Макаріемъ въ 1874-мъ году обнаружила и въ академической жизни значительные пробѣлы и недочеты. Въ 1881-мъ году при Св. Синодѣ была образована комиссія для новаго пересмотра уставовъ подъ предсѣдательствомъ Сергія Ляпидевскаго, впосл. митрополита Московскаго, съ участіемъ представителей отъ академій и отъ Учебнаго Комитета. Предлагалось вернуться къ прежней, вѣдомственной или служилой, точкѣ зрѣнія на духовную школу. Раздавались голоса и въ пользу простого возстановленія прежняго устава. Организація IV-го курса съ его чрезмѣрной спеціализаціей была признана неудачной. Рѣшено было отмѣнить приватъ-доцентуру и вмѣсто того „оставлять при академіи" лучшихъ кандидатовъ для научныхъ занятій. Любопытно, что преподаваніе патристики снова объявлялось излишнимъ. Но было признано желательнымъ возстановить преподаваніе естественно-научной апологетики. В. Д. Кудрявцевъ предлагалъ еще ввести преподаваніе нравственной философіи и философіи права. Важнымъ рѣшеніемъ была о т м ѣ н а публичности академическихъ диспутовъ, несмотря на голоса въ пользу гласности. „Предметы вѣры дѣлаются поприщемъ словопренія", говорилъ Арх. Сергій. Комиссія имѣла 32 засѣданія и заканчивала работы уже въ неполномъ составѣ, безъ иногородныхъ. Проектъ былъ внесенъ въ Синодъ въ мартѣ 1883 года. Для его разсмотрѣнія было образовано особое совѣщаніе изъ трехъ синодальныхъ архіереевъ: митр. Іоанникія, Леонтія, впосл. тоже митрополита, и арх. Саввы. Комиссія работала негласно, до конца работъ не довела. Окончательный „Уставъ" былъ разработанъ въ строжайшей тайнѣ, повидимому, въ канцеляріи Оберъ-Прокурора, и проведенъ черезъ Синодъ съ крайней поспѣшностью, безъ всякаго обсужденія. „Митрополиты Исидоръ и Платонъ подписали, не заглянувши даже въ переписанную набѣло тетрадь, преосвящ. Іонаѳанъ, не участвовавшій въ нашей комиссіи, хотѣлъ было прочитать этотъ проектъ, но это ему не удалось". Такъ разсказываетъ арх. Савва. Онъ самъ не совсѣмъ соглашался въ комиссіи и просилъ дать ему возможность представить свои соображенія на усмотрѣніе Синода,—это желаніе не было уважено, а вскорѣ арх. Савва и вовсе былъ освобожденъ отъ присутствія въ Синодѣ. Академическій Уставъ былъ утвержденъ 20 апрѣля

1884 г., и подлежалъ введенію уже съ осени того-же года. Академическій строй былъ очень серьезно измѣненъ. Усиливалась власть Епархіальнаго епископа надъ академіей и ректору возвращалось его начальственное положеніе, онъ не долженъ былъ читать больше двухъ лекцій въ недѣлю. Отдѣленія были упразднены и только второстепенные предметы были сведены въ группы, которыя предлагались на выборъ. Спеціализація на IV-мъ курсѣ отмѣнялась. Выпускное сочиненіе нужно было писать на тему богословскаго содержанія (правило это, впрочемъ, на дѣлѣ не соблюдалось слишкомъ строго). Очень характерно, что отмѣнялась публичность академическихъ диспутовъ. Степень доктора и вообще присуждалась теперь безъ защиты диссертаціи, по одному только отзыву рецензентовъ; вводилось различеніе докторской степени: богословія, церковной исторіи или каноническаго права. Магистерскую диссертацію предоставлялось защищать на „коллоквіумѣ“ въ засѣданіи академическаго Совѣта расширеннаго состава, съ участіемъ „и приглашенныхъ Совѣтомъ сторонних лицъ“, но не на публичномъ диспутѣ. Нужно было избѣгать открытаго спора, разногласія, напрасной гласности. И открытымъ возраженіемъ вѣдь только привлечешь излишнее вниманіе къ противнику. Побѣдоносцевъ боялся привлекать вниманіе къ религіознымъ вопросамъ, онъ боялся споровъ и несогласій. Онъ сомнѣвался, готова ли Церковь къ самозащитѣ. Онъ предпочиталъ ее ограждать извнѣ государственной опекой и силой. Побѣдоносцева скорѣе безпокоило пробужденіе религіозныхъ интересовъ въ русскомъ обществѣ. Онъ цѣнилъ религію, какъ бытъ, но не какъ исканіе... Впрочемъ, въ 70-хъ годахъ онъ и самъ принималъ довольно дѣятельное участіе въ работахъ „Петербургскаго отдѣла“ уже раньше существовавшаго въ Москвѣ „Общества любителей духовнаго просвѣщенія“. Этотъ „отдѣлъ“ былъ открытъ въ 1872-мъ году, всего больше, въ связи со старо-католическимъ движеніемъ. Связь съ Москвою была скорѣе только по имени. Почетнымъ предсѣдателемъ отдѣла былъ вел. кн. Константинъ Николаевичъ, среди членовъ преобладали міряне, все больше изъ высшаго круга. Изъ духовныхъ лицъ нужно назвать протоіереевъ Янышева, Васильева, П. Е. Покровскаго. „Отдѣлъ“ при самомъ открытіи получилъ важное преимущество: дозволеніе „въ своей средѣ“, т. е. въ непубличныхъ засѣданіяхъ, свободно разсуждать о дѣлахъ Церкви. Первымъ обсуждался старокатолическій вопросъ. „Отдѣлъ“ издавалъ свои протоколы по-русски и во французской редакціи. Въ 70-хъ годахъ это былъ очень значительный очагъ богословскихъ интересовъ. Своимъ правомъ „свободнаго“ обсужденія отдѣлъ пользовался широко

и касался на своихъ собраніяхъ вопросовъ, дѣйствительно, сложныхъ и тонкихъ. И кромѣ того устраивались публичныя чтенія. Нужно отмѣтить выступленіе Т. Филиппова на тему „о нуждахъ единовѣрія" и его споръ съ И. Нильскимъ (въ 1873 и 1874 г.г.), тезисы Ѳ. Г. Тёрнера о свободѣ совѣсти и воспитанія (въ началѣ 1876 г.), чтенія о. І. Л. Янышева о свободѣ совѣсти и „о сущности христіанства съ нравственной точки зрѣнія", чтенія Ѳ. Г. Тёрнера о христіанскомъ и новыхъ философскихъ воззрѣніяхъ на жизнь (въ 1878 и 1879 г.г.). Это были религіозно-философскія собранія своего времени. Къ этому кругу въ концѣ 70-хъ годовъ былъ близокъ и Влад. Соловьевъ, переселившійся тогда въ Петербургъ. Нужно отмѣтить и его извѣстныя „Чтенія о богочеловѣчествѣ" (въ (въ 1878-мъ году)... Въ 80-хъ годахъ, при Побѣдоносцевѣ, такія собранія стали уже невозможны... Побѣдоносцевъ не сочувствовалъ и свободѣ богословской печати. Лучшія изъ богословскихъ изданій подъ давленіемъ духовной цензуры въ началѣ 90-хъ годовъ прекращаются: „Православное Обозрѣніе", „Чтенія Московскаго общества любителей духовнаго просвѣщенія", даже „Прибавленія" Московской академіи. Правда, основываются и новые журналы: „Вѣра и Разумъ" въ Харьковѣ съ 1884 года (иниціатива арх. Амвросія Ключарева), „Богословскій Вѣстникъ", при Московской академіи (съ 1892), „Вѣра и Церковь" въ Москвѣ (съ 1899). Но чувствуется принужденная осторожность во всемъ. Побѣдоносцевъ сочувствовалъ развитію изданій для народа. Возникаетъ рядъ журналовъ: „Воскресный день" (издавалъ свящ. С. Уваровъ), „Кормчій", „Пастырскій собесѣдникъ" (изд. Маврицкаго), „Русскій Паломникъ" (подъ ред. А. И. Поповицкаго, нѣсколько неожиданная замѣна „Церковно-общественнаго Вѣстника"), — сюда же примыкаютъ и непеPіодическіе „Троицкіе Листки", издаваемые архимандритомъ Никономъ, впослѣдствіи епископомъ Вологодскимъ. Значеніе этихъ изданій не слѣдуетъ принижать. Однако, жанръ богословской литературы несомнѣнно снижается, до уровня простой назидательности. Въ дѣйствительности это было отступленіе Церкви изъ культуры. Спорные вопросы, во всякомъ случаѣ, снимались. И естественно, что на нихъ искали отвѣтовъ на сторонѣ. Вліятельность Церкви этимъ несомнѣнно подрывалась. Только подъ знакомъ „назидательности" и могло развиваться въ Петербургѣ „Общество распространенія религіозно-нравственнаго просвѣщенія въ духѣ Православной Церкви", основанное уже въ 1881-мъ году (по почину петербургскихъ протоіереевъ Д. Я. Никитина и М. И. Соколова). Слѣдуетъ отмѣтить еще новые миссіонерскіе журналы: „Братское Слово", подъ ред. Н. И. Субботина (возобновляется въ 1883), „Православный Благовѣстникъ" (съ 1893 г.), „Миссіонерское Обо-

зрѣніе“ (съ 1896-го года). Выдвигались всего больше нравственныя темы. И все сильнѣе чувствовалось желаніе на всякій вопросъ давать готовый отвѣтъ, внушать впечатлѣніе совершенной законченности православнаго міровоззрѣнія, устранять всякую возможность „недоумѣнныхъ вопросовъ“. „Отъ настоящей серьезной борьбы за Православіе мы избавлены государственной опекой“, справедливо говорилъ Влад. Соловьевъ... Побѣдоносцева смущалъ усиленный притокъ учащихся въ духовныя академіи, усилившійся въ особенности послѣ того, какъ семинаристамъ былъ закрытъ доступъ въ университеты. Своекоштные студенты жили по частнымъ квартирамъ, что затрудняло инспекторскій надзоръ и наблюденіе. Было издано новое распоряженіе, предоставлявшее своекоштнымъ студентамъ жить только въ академическихъ общежитіяхъ, поскольку то дозволяетъ „вмѣстимость зданій“. Но и вообще многолюдство студентовъ въ академіяхъ казалось напраснымъ и безпокойнымъ: для замѣщенія освобождающихся учительскихъ должностей въ семинаріяхъ и духовныхъ училищахъ кандидатовъ и такъ слишкомъ достаточно. Любопытно, что о желательности высшаго богословскаго образованія для пастырскаго служенія упомянуть забыли. Это былъ прямой возвратъ къ служилой точкѣ зрѣнія на богословскую школу. Въ 1887-мъ году было сокращено и число казенныхъ стипендій въ академіяхъ. Общее количество учащихся вскорѣ упало почти вдвое... Въ 1889-мъ году были изданы особыя „Правила для разсмотрѣнія сочиненій, представленныхъ на соисканіе ученыхъ богословскихъ степеней“. Это очень любопытный документъ. Для міровоззрѣнія Побѣдоносцева онъ въ особенности характеренъ. Все предполагается рѣшеннымъ. И главная задача полагается въ предупрежденіи и пресѣченіи богословской неблагонамѣренности. Предлагалось обращать вниманіе не только на ученыя достоинства сочиненій, „но и на соотвѣтствіе общаго направленія ихъ съ духомъ и достоинствомъ Православной Церкви“. Требовалось при этомъ, „чтобы сочиненія заключали бы въ себѣ *такую полноту и опредѣленность* изложенія по данному предмету или вопросу, *при которой не оставалось бы сомнѣнія* въ истинности православнаго ученія, а также *такую точность* выраженій, которыя *устраняли бы всякій поводъ* къ ложнымъ вопросамъ“. Запрещалось принимать на соисканіе ученыхъ степеней сочиненія о еретикахъ и „ложныхъ ученіяхъ“, такъ какъ вредно слишкомъ долго задерживаться вниманіемъ на подобныхъ темахъ. Въ особенности же недозволительно усматривать въ ересяхъ какое-то „единство идеи“ (срв. напр. попытку Влад. Соловьева въ „Великомъ Спорѣ“ вывести всѣ ереси изъ одного начала); наоборотъ, слѣду-

етъ вскрывать нелѣпость и безсвязность ересей, — точно не можетъ быть послѣдовательности ложнаго принципа. „Не могутъ быть признаны соотвѣтствующими требованію ученаго богословскаго сочиненія такіе труды, въ которыхъ отрицается, хотя бы и съ видимостью научныхъ основаній, достовѣрность такихъ событій, къ которымъ церковное преданіе и народное вѣрованіе привыкли относиться, какъ къ достовѣрнымъ событіямъ". Здѣсь имѣлось въ виду, прежде всего, извѣстное сказаніе о хожденіи ап. Андрея на Руси, совершенная недостовѣрность котораго была показана Голубинскимъ, и его-же критика лѣтописнаго разсказа о крещеніи князя Владиміра. Запрещалось „неблагонамѣренно выставлять въ ложномъ свѣтѣ какія-либо учрежденія и установленія отечественной Церкви",— здѣсь имѣлись въ виду изслѣдованія о происхожденіи старообрядческаго раскола, о старомъ обрядѣ, о Петровской реформѣ. Запрещалось объяснять церковно-историческія событія игрою естественныхъ только причинъ, человѣческими побужденіями и стремленіями, часто темными, вліяніемъ школъ и направленій, находить черты благородства у еретиковъ и язычниковъ и темныя пятна у людей благочестивыхъ и т. д. Въ результатѣ Голубинскій долженъ былъ отказаться отъ печатанія II-го тома своей исторіи и даже выйти изъ академіи, Каптеревъ долженъ былъ остановить свои статьи о п. Никонѣ, С. Н. Трубецкой подвергся очень рѣзкимъ нападкамъ за свою диссертацію о „Метафизикѣ въ древней Греціи", гдѣ онъ довольно осторожно и сдержанно говорилъ о „евангельскомъ приготовленіи" въ эллинизмѣ... Мѣрило огражденія предлагалось, во всякомъ случаѣ очень растяжимое: нужно было считаться не только съ церковнымъ преданіемъ, но и съ народнымъ вѣрованіемъ. И всегда можно было сказать, что та или другая книга имѣетъ не „строго — богословскій характеръ", или „не вполнѣ точно выражаетъ ученіе православной церкви", и что то или другое разсужденіе „по своей неясности и неопредѣленности" можетъ быть, особенно несвѣдущими читателями, понято превратно. О всей двусмысленности подобныхъ опасеній еще въ свое время рѣзко сказалъ Филаретъ Гумилевскій. „Боятся крика невѣждъ! ихъ не заставишь молчать тѣмъ, что будешь кричать неправду; правда сама себѣ защита, а подмостки человѣческіе годны только на то, что бы ихъ сломало время"... Но Побѣдоносцевъ въ томъ именно и не былъ увѣренъ, что „правда сама себѣ защита". Она ему всегда представлялась скорѣе беззащитной... „Правила 1889 года", это былъ больше актъ государственнаго и бытового охраненія, чѣмъ церковнаго консерватизма. Это

былъ актъ Синодальной бюрократіи, — не іерархіи... Особенно характерно было осложненіе съ магистерской диссертаціей Е. П. Аквилонова, тогда доцента Петербургской академіи, впослѣдствіи протопресвитера военнаго и морского духовенства. Въ 1894-мъ году онъ представилъ на соисканіе степени магистра изслѣдованіе о Церкви: „Церковь, Научныя опредѣленія Церкви и апостольское ученіе о ней, какъ о тѣлѣ Христовомъ“. Повидимому, тема эта была подсказана Аквилонову его руководителемъ, Катанскимъ, и онъ только развивалъ мысли учителя. Рецензируя представленную диссертацію, Катанскій оцѣнилъ ее высоко и отмѣтилъ, между прочимъ, что „автору удалось доказать несостоятельность обычнаго опредѣленія Церкви“. Разумѣется катихизическое опредѣленіе Церкви, какъ „общества человѣковъ“ (въ „Православномъ Исповѣданіи“ опредѣленія Церкви нѣтъ, какъ нѣтъ и въ „Посланіи восточныхъ патріарховъ“). Аквилоновъ показываетъ недостаточность этого поздняго и школьнаго опредѣленія. Вѣрнѣе сказать, это и не опредѣленіе, но только описаніе, и очень неполное. Ибо Церковь есть не только общество, но и организмъ, или „тѣло“, и къ ея составу кромѣ человѣковъ принадлежитъ и самъ Христосъ, ея Глава, въ которомъ Церковь и едина. „Тѣло Христово“, этотъ апостольскій образъ или имя есть лучшее опредѣленіе. Это вполнѣ подтверждается и свидѣтельствомъ отцовъ. Аквилоновъ удачно подобралъ въ своей книгѣ важнѣйшіе тексты. Изъ русскихъ авторовъ онъ всего ближе къ Филарету (по его проповѣдямъ) и къ Хомякову. Выковать полное опредѣленіе Церкви Аквилонову не удалось. Онъ далъ только многословный пересказъ этого основного имени: „тѣло“. И вообще его книга написана языкомъ вялымъ. Но она могла послужить надежнымъ введеніемъ въ дальнѣйшее изслѣдованіе. Смущало только, что въ первой-же главѣ Аквилонова слишкомъ рѣшительно ниспровергаетъ „принятое“ опредѣленіе Церкви, какъ „общества“. Показалось спорнымъ и то, что въ составъ Церкви онъ включалъ и ангеловъ. Иное въ книгѣ и дѣйствительно было недосказано... Въ ученыхъ степеняхъ утверждалъ Свят. Синодъ и обычно кому-нибудь изъ епархіальныхъ архіереевъ поручалось разсмотрѣть диссертацію со стороны вѣроучительной благонадежности. Книга Аквилонова была передана на заключеніе Виссаріона Нечаева, епископа Костромского, бывшаго передъ тѣмъ долгіе годы издателемъ „Душеполезнаго Чтенія“. Виссаріонъ присоединился къ отзыву академическихъ рецензентовъ и высказалъ пожеланіе объ исправленіи опредѣленія Церкви въ Катихизисѣ. Это пожеланіе вызвало въ Синодѣ безпокойство. И въ то-же время про-

тизъ книги Аквилонова рѣзко выступили единовѣрческій архимандритъ Павелъ Прусскій и проф. Н. И. Субботинъ, довѣренный корреспондентъ Побѣдоносцева. Они говорили отъ лица „простыхъ вѣрующихъ". Еп. Виссаріонъ настаивалъ на своемъ заключеніи. Побѣдовосцевъ охранялъ „народныя вѣрованія". Вопрось разрѣшился тѣмъ, что московскій митрополитъ Сергій (при неожиданной поддержкѣ епископа Сильвестра) отыскалъ въ книгѣ Аквилонова самый опасный раціонализмъ. Автору пришлось писать вторую дисертацію... Въ этомъ эпизодѣ характерно искривленіе перспективъ: болѣе охранялась неприкосновенность катихизиса, чѣмъ вѣрность дѣйствительному отеческому преданію, и всего болѣе во вниманіе принимались настроенія ревнителей изъ простецовъ. Изъ этихъ соображеній, очевидно, книгу въ „правила 1889-го года" былъ внесенъ и тотъ параграфъ, чтобы богословскія книги писались такимъ образомъ, чтобы быть доступными и лицамъ, вовсе не знающихъ по гречески (это было противъ цитатъ изъ отцовъ въ подлинникѣ)... Запретительная политика Побѣдоносцева оказалась вдвойнѣ безплодной. Внутренняго успокоенія онъ не достигъ. Ему удалось создать иллюзію покоя. Но это было достигнуто дорогой цѣною. Создавалась привычка лукаваго умолчанія. Непринятыхъ мнѣній держались про себя. Въ духовной школѣ и въ богословской литературѣ устанавливается неискренній и неживой стиль. Основная неправда запретительнаго режима въ этой неискренности и коренится. И въ духовныхъ школахъ система запрещеній и приказовъ создала только духъ запирательства и двуличія. „Либерализма" и „сомнѣній" изъ духовной школы, конечно, Побѣдоносцевъ совсѣмъ не вывелъ, но пріучилъ учащихся и учащихъ скрывать свои дѣйствительмысли. А насильственное удержаніе духовныхъ воспитанниковъ въ духовномъ вѣдомствѣ отравляло той-же неискренностью и самое священство. Это, конечно, общая характеристика, и исключеній всегда бывало достаточно. Но, несмотря на всѣ запретительныя мѣры, „неблагонадежные" богословскія взгляды все-таки распространялись, а невозможность публичнаго обсужденія означала вѣдь и невозможность открытаго опроверженія. Блестящая книга московскаго профессора М. Д. Муретова противъ Ренана была остановлена цензурой, такъ какъ для опроверженія ему нужно было „изложить" опровергаемое „лжеученіе", что не представлялось благонадежнымъ. Ренана продолжали читать втайнѣ, а книга противъ Ренана опоздала лѣтъ на 15. И создалось впечатлѣніе, что причина запретовъ въ безсиліи защищаться. Къ томуже, слишкомъ часто пробовали защищать то, чего нельзя было защитить. Это очень подрывало довѣріе. Падалъ духъ, когда призваніе учителя подмѣнялась должностью стража.

Но и этого мало. Вся система была извнутри отравлена ѣдкимъ скептицизмомъ. Въ свое время графъ Пратасовъ уже пробовалъ приспособить духовное образованіе къ сельскимъ нуждамъ. Но Пратасовъ былъ въ Синодѣ только „добрый офицеръ“ и руководился соображеніями государственной пользы или ненужности. Побѣдоносцевъ же былъ скептикомъ и интеллигентомъ. Заданіе сельскаго „опрощенія“ для него означало совсѣмъ иное. Если онъ и говорилъ обычно о пользѣ или нуждѣ, то въ дѣйствительности онъ всегда думалъ объ опасности „чрезмѣрнаго“ образованія. И къ идеѣ упрощенія онъ приходилъ даже и не отъ паѳоса власти, но отъ самаго ядовитаго безвѣрія. Поэтому онъ хотѣлъ ослабить „общеобразовательный“ элементъ въ духовной школѣ, — зачѣмъ для священника какая-нибудь алгебра и геометрія... Опасности образованія онъ хотѣлъ предотвратить внѣшнимъ запретомъ, не расчитывая побѣдить или преодолѣть ихъ открыто и изнутри. И такимъ образомъ полусознательно онъ оттѣснялъ живые вопросы изъ церковнаго кругозора, оттѣснялъ ихъ у спрашивающихъ подъ порогъ сознанія, отравлялъ ихъ горечью запрета. Для этого маловѣрнаго консерватизма такъ характерна реплика Розанова въ одной изъ его статей 90-хъ годовъ. „Допустить обсужденіе истинъ своей вѣры Церковь не можетъ, — не по боязни ихъ колебанія, но по отвращенію къ подобному обсужденію,... отступающій отъ Церкви для нея презрѣнъ, до невыносимости его видѣть“... Здѣсь Церкви навязываются совсѣмъ не евангельскія чувства и мотивы. И предполагается, что она дѣйствуетъ скорѣе, какъ карательная власть, чѣмъ какъ врачъ и учитель. И такое изступленіе принималось и выдавалось за ревность о вѣрѣ.. Но оно обречено было на безплодіе. Ненависть не рождаетъ, но только любовь. И какъ часто ненависть только прикрываетъ страхъ и безсиліе... Совсѣмъ былъ забытъ образъ Добраго Пастыря: „оставляетъ девяносто девять“... Однако, охранительный ядъ проникалъ еще глубже. И здѣсь было сознательное сниженіе религіознаго уровня, „опрощеніе“ самого православія... Побѣдоносцеву удалось внушить русскому духовенству, что „богословіе“ не принадлежитъ къ существу православія, „русскаго православія“, во всякомъ случаѣ, т. е. русской „простой“ и народной вѣры, ибо вѣдь массы этого „простого народа“ спасаются безъ всякаго богословія, и безъ всякихъ размышленій и культуры, и „спасаются“ врядъ-ли не надежнѣе, чѣмъ умствующіе и пытливые чрезъ мѣру интеллигенты. Вѣра сдвигалась такимъ образомъ и снижалась до уровня безотчетныхъ чувствъ и благочестивыхъ настроеній. Догматы же воспринимались скорѣе въ каноническомъ, чѣмъ въ богословскомъ порядкѣ, какъ

ограждающія слова, не какъ животворящая истина. И, строго говоря, это было только своеобразнымъ приложеніемъ типическихъ доводовъ Льва Толстого въ новой области церковной культуры. Толстой отрицалъ всякую значимость культурныхъ благъ именно на томъ основаніи, что они совсѣмъ не нужны сельскому обывателю,—ни техника, ни Шекспиръ, ни самое книгопечатаніе. И отсюда заключалъ, что вся эта культура есть очевидный излишекъ, даже излишество, созданное праздностью человѣка, ибо для жизни она не необходима, безъ нея вполнѣ можно прожить, а въ ней жить трудно и сложно... Почти тѣ-же доводы теперь и приводятся въ защиту „простой вѣры". Вѣдь баба-богомолка, или мужикъ-начетчикъ, или благочестивый странникъ, или монахъ „изъ простыхъ", всѣ они совсѣмъ не нуждаются въ „ученомъ" богословіи или какой-то философіи, или въ историческихъ изслѣдованіяхъ, которыхъ не понимаютъ и знать не хотятъ, и безъ нихъ живутъ правильно и честно. Не приходится ли заключить, что вся эта богословская и философская „проблематика" есть только плодъ напрасной искательности и любопытства умовъ праздныхъ и безпокойныхъ. „Для спасенія" она не требуется... Побѣдоносцеву удалось внушить это подозрѣніе къ „богословствующему разуму" тѣмъ легче, что оно отвѣчало упадочнымъ и нигилистическимъ настроеніямъ эпохи. Позитивизмъ подорвалъ довѣріе къ сверхопытной метафизикѣ, „агностицизмъ" сталъ привычной умственной позой для средняго человѣка, и подъ такое же агностическое воздержаніе подпадали и догматическія истины. Съ мірскимъ агностицизмомъ перекрещивается теперь и аскетическій. Подъ предлогомъ смиренія и непостижимости вниманіе вѣрующихъ отъ догматовъ отвлекается, — какъ постичь ихъ слабымъ разумомъ!... Но смиреніе такъ часто только прикрываетъ равнодушіе или даже маловѣріе. И непостижимость божественныхъ истинъ преувеличивается врядъ ли не съ лукавымъ умысломъ, съ расчетомъ уклониться отъ догматической акривіи и неправо младенчествовать умомъ. Внутреннимъ итогомъ такого двоякаго агностицизма неизбѣжно оказывается догматическая растерянность и нестойкость, искушеніе морализмомъ. Сердце отвыкаетъ жить и питаться догматомъ, напрасно огражденнымъ, и догматъ оказывается духовно какъ бы ненужнымъ. Такъ съ 80-хъ годовъ въ нашемъ церковномъ сознаніи подымается новая волна морализма, сентиментализма, піетизма. Обличеніе разсудочности и раціонализма въ своей чрезмѣрности оказывалось не безопаснымъ и для самого ученія вѣры. Больше цѣнились добрыя чувства и еще дѣла. Слишкомъ многое въ ученіи вѣры начинало казаться какимъ-то напраснымъ тонкословіемъ. Пусть лучше душа останется въ полусвѣтѣ, но соблазнамъ безпо-

койнаго ума не будетъ дано лишняго повода. Вѣра истолковывается скорѣе, какъ довѣріе, чѣмъ какъ опытъ духовной жизни... И къ этому присоединяется еще одинъ и очень важный факторъ. Духовенство оставалось сословнымъ и въ большинствѣ выходило именно изъ рядовъ „сельскихъ обывателей", и для нихъ деревенская нищета и простота слишкомъ часто оставались и потомъ самой привычной и самой понятной средой. Отсюда и своеобразная несвобода въ обращеніи съ культурными цѣнностями: наивная склонность къ внѣшней цивилизаціи и внутренняя непривычка жить „въ культурѣ", въ обстановкѣ творческаго напряженія. Не у всѣхъ развивалась и самая потребность въ культурѣ. Изъ этого общаго уклона было не мало исключеній. Однако, общій стиль несомнѣнно былъ сниженнымъ. Сословное обособленіе духовенства всего болѣе отдѣляло и отдѣляло Церковь отъ культуры... Такъ складывался этотъ сниженный типъ православной церковности, упрощенный, и очень обезсиленный. Это было къ тому же и очень опаснымъ анахронизмомъ, было совсѣмъ несовременнымъ въ эпоху, когда уже начиналось возвращеніе интеллигенціи въ Церковь, когда религіозная пытливость становилась все острѣе. „Со страхомъ и стыдомъ пойдемъ мы отдавать отчетъ въ нашей лѣности, въ нашемъ нерадѣніи, въ томъ, что сдали свою вѣру въ Синодъ, да и сидимъ сложа руки", такъ рѣзко писалъ въ 80-хъ годахъ А. А. Кирѣевъ. И оговаривался, что къ „народу" это не относится. „Народъ нашъ ни въ какую канцелярію, ни въ какой синодъ своей вѣры не сдавалъ"... Попытка обойти вопросъ запретами окончился трагическимъ срывомъ, — оттѣсненныя страсти и сомнѣнія въ свой часъ неистово прорвались изъ темныхъ глубинъ. То было точно возмездіе... И къ этому вполнѣ приложимо слово Тютчева, сказанное по другому поводу: „Его погубитъ роковое слово: свобода совѣсти есть бредъ"...

11. Восьмидесятые годы были не только временемъ общественной усталости и угнетенія, не только временемъ „малыхъ дѣлъ" и „уравновѣшенныхъ душъ". Современникамъ могло казаться тогда: „живые притаились въ могилахъ, мертвые самочинно встали изъ гробовъ" (слова Салтыкова). Но это не вся правда. За полвѣка назадъ теперь намъ уже очевидно, какъ многое тогда зачиналось изъ позднѣйшаго расцвѣта. То было время уже начинающейся мистической тоски и тревоги, хотя бы сама себя еще не узнающей, и въ наростающемъ нравственномъ безпокойствѣ все опредѣленнѣе обозначаются метафизическіе мотивы, все рѣзче выступаетъ вопросъ о послѣднемъ смыслѣ. То былъ и тайный возвратъ къ вѣрѣ, часто болѣзненный, половинчатый, немощный: „слашкомъ ранніе предтечи слишкомъ медленной

весны" (извѣстный стихъ Мережковскаго, „Дѣти ночи")... Для восьмидесятыхъ годовъ очень характерна религіозная публицистика Вл. Соловьева, часто слишкомъ хлесткая, слишкомъ часто совсѣмъ несправедливая и духовно близорукая, но всегда внушенная подлиннымъ волненіемъ о правдѣ. Въ тогдашней полемикѣ Соловьева со славянофилами теперь уже только удивляетъ его напряженный задоръ, торопливость въ сужденіяхъ и осужденіяхъ, совсѣмъ неожиданная нечуткость, какая-то странная укороченность перспективъ. Этимъ не умаляется значимость поднятыхъ Соловьевымъ темъ. Онъ дѣлалъ очевидною всю живость и жизненность этихъ темъ, свидѣтельствовалъ объ исторической правдѣ, дѣлахъ и силѣ Церкви, и въ этомъ апологическая цѣнность его сочиненій, и не только для того времени. Онъ показывалъ, что именно въ христіанствѣ сплетаются въ одинъ живой узелъ всѣ творческія возможности и потребности человѣческой жизни. Въ этомъ психологическая значительность и его извѣстнаго „реферата" въ Московскомъ Психологическомъ Обществѣ, „Объ упадкѣ средневѣковаго міросозерцанія" (1892). Это все та-же проблематика христіанской совѣсти... И та-же тема все время выдвигается въ работахъ этого замѣчательнаго Московскаго Общества... Показательна уже программная статья Н. Я. Грота въ первой же книжкѣ „Вопросовъ философіи и психологіи" (1889). Нужно открыть или построить новое „ученіе о жизни", какъ ея оправданіе. И, казалось, не въ томъ ли будетъ русскій вкладъ въ круговое общеніе философскихъ исканій, что заново будетъ выдвинутъ именно нравственный вопросъ. „Не состоитъ ли историческая задача русскихъ мыслителей въ синтезѣ идеаловъ съ точки зрѣнія высшихъ интересовъ блага?". И не объ этомъ ли свидѣтельствуетъ нравственная обращенность всей руской художественной литературы? „Философія спасенія міра отъ зла, его нравственнаго совершенствованія, не будетъ ли именно нашей особой философіей? Отъ самой красоты мы ждемъ „спасенія", отъ истины тоже". И въ такой перспективѣ философія Шопенгауэра не есть ли „пророчество и указаніе на будущее?"... Эти догадки Грота очень точно отражаютъ настроеніе того времени, всю эту безпокойную вопросительность, тревожность сердца и совѣсти... И въ такой психологической обстановкѣ съ новой силой выдвигалась пастырская задача Церкви. „Современный пастырь долженъ быть хозяиномъ въ воззрѣніяхъ вѣка на всѣ стороны бытія и жизни, долженъ ясно сознавать ихъ согласіе или несогласіе съ ученіемъ христіанскимъ, долженъ умѣть дать оцѣнку всякой философской идеѣ, хотя бы вскользь брошенной въ модной повѣсти или журнальной статьѣ, и

потому не сѣтуйте, если ему подробно раскрываютъ системы Канта и Конта. Вѣрьте, что и этого мало для его дальнѣйшей дѣятельности... Какъ приблизить къ Церкви жизнь и занятія богословскихъ студентовъ? Должно возбудить въ нихъ религіозную и богословскую самостоятельность... Вотъ, пусть бы радѣтели церковности, вмѣсто поруганія академіи, ея профессоровъ и студентовъ, вмѣсто усиленнаго отыскиванія ересей въ ихъ сочиненіяхъ и проступковъ въ ихъ поведеніи, указали способы ко введенію этого условія... Но жизнь не изучается въ духовной школѣ! Напротивъ, юношество, и безъ того отдѣленное отъ жизни сословностью, еще болѣе закупоривается отъ нея семинарской педагогикой. Естественно, что не борцы жизни, ревнители правды, но сухіе теоретики, искусственно выращенные резонеры будутъ выходить изъ школы: имъ ли благовѣстить для жизни, исцѣлять сокрушенныхъ сердцемъ, отпускать измученныхъ на свободу!" (Преосв. Антоній Храповицкій)... Правда, эти слова сказаны немного позже, въ 1896 г., но они могли быть сказаны и раньше... Здѣсь пастырская ревность рѣзко сталкивается и расходится съ оффиціознымъ и оффиціальнымъ невѣрствіемъ... Съ середины 80-хъ годовъ уже очень замѣтно это пастырское пробужденіе, обновленіе пастырскаго идеала... Раньше всего это сказалось въ Петербургской академіи, когда Янышевъ былъ замѣненъ въ должности ректора Арсеніемъ Брянцевымъ, впосл. архіепископомъ Харьковскимъ. Инспекторомъ академіи былъ переведенъ изъ Казани, тогда еще архимандритъ, Антоній Вадковскій (1846—1912), впосл. митрополитъ С.-Петербургскій. Это былъ человѣкъ большой сердечной отзывчивости и благожелательства. Вокругъ него собирается кружокъ ревнителей иноческаго подвига, т. наз. „дружина". Послѣ двадцатилѣтняго перерыва вновь начинаются постриженія въ студенческой средѣ. Аскетическій идеалъ при этомъ внутренно сростается съ пастырскимъ призваніемъ, это было новой чертою. Въ этомъ порядкѣ и могло быть оправдываемо монашество „ученое", внѣ-монастырское (срв. статью Антонія Храповицкаго, „О монашествѣ ученомъ", 1889 г.)... Первое постриженіе въ Петербургской академіи относится къ 1884-му году. Постриженъ былъ Михаилъ Грибановскій (1856—1898), впосл. епископъ Таврическій. Теперь его назвали бы „бѣлымъ инокомъ". Это въ особенности относится къ его книгѣ „Надъ Евангеліемъ". Въ ней такъ много какого-то весенняго свѣта. Очень живое и острое чувство соборности. Она не снизу, отъ человѣческаго соглашенія, но сверху, какъ отблескъ Тріединства. „Отсюда ея безусловный авторитетъ: не сама по себѣ соборная внѣшняя форма, но Духъ Святой, ясно въ ней проявляющійся Своими дарами и вну-

шеніями. Соборность есть высшій безусловный авторитетъ послѣ Христа, какъ форма проявленія и средство проявленія Св. Духа". И еще характерно для Михаила его религіозное воспріятіе природы. Вѣра открываетъ въ природѣ новое совершенство, не улавливаемое внѣшнимъ разсѣяннымъ сознаніемъ. „Земля прейдетъ въ своей грубой матеріальности, но ея формы жизни, отражающія вѣчную красоту Бога, останутся, чтобы въ своемъ обновленномъ расцвѣтѣ еще громче и гармоничнѣе славить Господа и услаждать наши духовныя очи и сердца. Природа есть та обновленная земля, въ которую мы войдемъ владыками съ побѣдителемъ Іисусомъ, — войдемъ воскресшими и обновленными, какъ Ангелы Божіи"... Въ семинарскіе годы Михаилъ перешелъ нигилистическій кризисъ, „скалу всевозможныхъ отрицаній". Къ вѣрѣ вернулся черезъ философію. Въ академіи занимался у Каринскаго и писалъ ему диссертацію о Гераклитѣ, который ему напоминалъ Шеллинга. „Осмыслить философски христіанство, — вотъ величайшая цѣль настоящаго времени, намѣченная Шеллингомъ. Не должно быть разлада. Догматы величайшей абсолютной религіи должны быть величайшей истиннѣйшей философіей. Нужно только понять ихъ и проникнуть философскимъ анализомъ и синтезомъ. Нѣтъ еще христіанской философіи. Ее нужно создать. По ней тоска, ее жаждетъ человѣчество, неудовлетворяющееся одной вѣрой" (запись въ дневникѣ). Рождается мысль о философскомъ призваніи Церкви... Магистерское сочиненіе Михаилъ написалъ подъ характернымъ заголовкомъ: „Опытъ уясненія основныхъ христіанскихъ истинъ естественною человѣческою мыслью" (1888); вышелъ только одинъ первый выпускъ: Истина бытія Божія... Къ тому-же поколѣнію петербургскихъ академическихъ иноковъ принадлежитъ и Антоній Храповицкій (род. 1864), теперешній митрополитъ. Въ духовную академію онъ пришелъ изъ свѣтской школы, въ настроеніяхъ религіознаго славянофильства, подъ вліяніемъ Достоевскаго, и съ уже сложившимся рѣшеніемъ встать на пастырскій путь. Преобладающимъ и для него былъ интересъ философскій. Для Антонія тоже прежде всего стояла задача сомкнуть вѣру и философію. Магистерскую диссертацію и онъ писалъ по философіи: „Психологическія данныя въ пользу свободы воли и нравственной отвѣтственности" (1887), и это была единственная книга имъ написанная. У него былъ темпераментъ публициста и писалъ онъ обычно только очерки или статьи. Въ очень молодые годы Антоній былъ назначенъ ректоромъ Московской академіи. Онъ не былъ изслѣдователемъ, не былъ ученымъ. Но у него всегда были свои мысли и мысли живыя, и у него былъ особый даръ ихъ передавать или внушать. Онъ былъ почти

что сверстникомъ своихъ учениковъ, и это сразу же вводило какую-то совсѣмъ особую интимность въ его педагогическое обращеніе и дѣйствіе. И у него былъ свой цѣлостный замыселъ и планъ церковнаго дѣйствія или воздѣйствія. О пастырскомъ призваніи Церкви онъ прежде всего и свидѣтельствовалъ, и о немъ училъ. Въ его пастырскомъ идеалѣ очень чувствуется вліяніе пророческихъ книгъ Ветхаго Завѣта. Пастырь и есть пророкъ, или „руководитель совѣсти". Въ своемъ пастырскомъ дѣланіи Церковь строитъ народную совѣсть. И здѣсь есть только одинъ путь, путь любви сострадающей и духовной взаимности. „Богословіе наше должно разъяснять, что жизнь земная представляетъ море страданій, горя и слезъ. Время ли, мѣсто ли заниматься бездѣятельнымъ созерцаніемъ наличныхъ своихъ силъ и способностей и уклоняться отъ служенія ближнему подъ предлогомъ собственнаго несовершенства"... Лекціи и статьи Антонія по пастырскому богословію до сихъ поръ сохраняютъ все непотускнѣвшее очарованіе убѣжденности и вдохновенія. И легко понять былую завлекательность его академическаго преподаванія. „Мы жили, согрѣтые его любовью и лаской. Онъ, впервые, можетъ быть, для многихъ изъ насъ раскрылъ намъ смыслъ православнаго пастырства, какъ любовнаго и самоотверженнаго пріятія въ свою душу своей паствы, переживанія съ нею вмѣстѣ всѣхъ ея горестей и радостей, всѣхъ испытаній, искушеній и паденій своихъ духовныхъ чадъ, и ихъ духовнаго возрожденія и возстанія силою сострадательной Пастырской любви и молитвы" (изъ воспоминаній ученика)... Пастырство для Антонія есть, прежде всего, путь любви, и любви дѣятельной, дѣйственной. Въ самомъ таинствѣ священства преподается именно нѣкая сугубая благодать любви, „даръ сострадательной любви". Этотъ даръ, конечно, можетъ окрѣпнуть и раскрыться только въ личномъ подвигѣ, въ дѣйствительномъ стяжаніи любви къ людямъ. Но самое это стяжаніе становится возможнымъ только чрезъ благодать духовной любви, внутренно перерождающей и расширяющей пастырское сердце. Это есть способность „духовнаго отожествленія" пастыря съ пасомыми. У него какъ бы исчезаетъ его личное „я", а всегда и во всемъ замѣняется „мы"..." И пастырское вліяніе основывается на таинственномъ общеніи душъ. „Человѣкъ, на котораго обращается это вліяніе, чувствуетъ, какъ самый духъ проповѣдника входитъ въ его душу, какъ будто бы нѣкто другой проникаетъ въ его сердце"... Но дѣйствуетъ пастырская воля на чужую свободу и въ свободѣ, — здѣсь обоюдное общеніе: дѣйствіе и усвоеніе... Возможность такого „таинственнаго общенія душъ" обстановка въ реальности Церкви. Отъ

психологіи Антоній восходитъ къ онтологіи. Взаимное общеніе дано намъ въ опытѣ. „По какимъ же законамъ душевной жизни часть одного существа переходитъ въ душу другого и сливается съ нею?“ И спрашивается, дѣйствительно ли человѣческія существа такъ раздѣлены одно отъ другого? „Для разъясненія этого явленія нужно отвергнуть представленія о каждой личности, какъ законченномъ, самозамкнутомъ цѣломъ (микрокосмѣ), и поискать, нѣтъ ли у всѣхъ людей одного общаго корня, въ которомъ бы сохранялось единство нашей природы и по отношенію къ которому каждая отдѣльная душа является развѣтвленіемъ, хотя бы обладающимъ и самостоятельностью, и свободой. Человѣческое „я“, въ полной своей обособленности, въ полной противоположности „не-я“, какъ оно представляется въ курсахъ психологіи, есть въ значительной степени самообманъ. Обманъ этотъ поддерживается нашимъ самочувствіемъ, развившимся на почвѣ грѣховнаго себялюбія, свойственнаго падшему человѣчеству“. Антоній настаиваетъ: „единая природа“ человѣковъ не есть только абстракція, „отвлеченное понятіе“, но именно „реальная сущность“. Антоній здѣсь вдается въ неожиданный волюнтаризмъ, почти что по Шопенгауэру („міръ, какъ воля“, и воля безликая, темная, слѣпая). „Природа всѣхъ людей одна: это безличная, но сильная воля, съ которою каждая человѣческая личность принуждена считаться, въ какую бы сторону ни обратилась ея личная свободная воля“. Это „общечеловѣческое естество“ двусмысленно. „Мы не можемъ не замѣчать въ себѣ проявленій общечеловѣческой коллективной воли, которая не отъ меня, но во мнѣ, отъ которой не могу отказаться вполнѣ, а лишь отчасти, и то съ трудомъ и борьбой“. Сюда принадлежитъ, прежде всего, совѣсть, но сюда же принадлежатъ темныя склонности, похоть и т. д. Это не очень ясно и не легко понять, какъ соотносится личная и отвѣтственная воля человѣка съ этой подпочвенною и безличною волею. Сейчасъ, во всякомъ случаѣ, это единство природы разбито и искажено. Оно возстанавливается въ Церкви, возстанавливается все больше и „въ будущей жизни единство это выразиться сильнѣе, чѣмъ множественность человѣческихъ личностей“. Первосвященническая молитва Спасителя прямо свидѣтельствуетъ „о соединеніи всѣхъ спасенныхъ въ грядущемъ вѣкѣ, не въ смыслѣ единодушія только, а въ смыслѣ существеннаго, реальнаго единства, подобно единству лицъ Пресвятой Троицы“... Есть нѣкоторый просвѣтъ и въ этомъ мірѣ раздѣленія. Такова материнская любовь, иногда и супружеская: „вдругъ потерять всякій вкусъ къ личной своей жизни“, „своей отдѣльной личной жизни мать почти не чувствуетъ, не имѣетъ“. Это прооб-

разъ пастырской любви, что есть высшая ступень „такого расширенія своей индивидуальности". Ап. Павелъ „теряетъ свою личную жизнь", чтобы въ немъ жилъ Христосъ. „Это единство пастыря со Христомъ и съ паствою не есть нѣчто умопредставляемое только, но единство дѣйствительное, существенное". Антоній подчеркиваетъ съ неожиданной рѣзкостію. „Это не единодушіе, но единство по существу, ибо подобіе ему — единство Отца съ Сыномъ". Это есть нѣкое единство родового бытія, — разстроенное или ослабленное въ грѣхопаденіи, оно вновь явлено и возстановлено въ Новомъ Адамѣ Въ Немъ люди вновь становятся открытыми другъ для друга; и кто соединяется со Христомъ, тотъ можетъ „входить и въ природу ближнихъ", сообщая имъ „часть своего содержанія". Пастырство и есть строеніе этого таинственнаго единства, Тѣла Христова. Въ подтвержденіе своей интересной мысли о единствѣ рода человѣческаго Антоній ссылается на Григорія Нисскаго, „О томъ, что не три бога", приводитъ характерную цитату изъ „Подвижническихъ уставовъ" Василія Великаго, (гл. 18), еще цитату изъ Златоуста. Онъ скорѣе бросаетъ, чѣмъ развиваетъ свои мысли, не досказываетъ, точно обрубаетъ ихъ. И оставляются безъ рѣшительнаго и точнаго опредѣленія термины и понятія, такъ легко поддающіяся многимъ толкованіямъ, какъ напр. „единство естества", „единство рода", „воля", „личность" и т. д. Есть достаточно поводовъ сомнѣваться, такъ ли примѣняетъ Антоній свои отеческія ссылки, какъ того требуетъ цѣлостная связь воззрѣній даннаго отца... Ученіе Антонія о пастырствѣ органически связано съ пониманіемъ догмата искупленія. „Вопреки школьнымъ богословскимъ системамъ, Божественное искупленіе заключается, главнымъ образомъ, именно въ возстановленіи сего новоблагодатнаго единенія любви и послушанія людей съ Богомъ, со Спасителемъ и между собою". И основнымъ въ этомъ искупительномъ дѣлѣ нужно признать Гефсиманское бореніе. Въ своемъ позднѣйшемъ „катихизисѣ" Антоній такъ опредѣляетъ: „Почему эти душевныя муки Христа о человѣческой грѣховности явились нашимъ искупленіемъ? Потому, что сострадательная любовь таинственно объединила Его духъ съ нашими душами и мы почерпаемъ для нихъ отъ Духа Христова какъ бы источникъ святости, и тѣмъ побѣждаемъ грѣхъ". Антоній связываетъ Гефсиманское бореніе съ „преестественной молитвой" въ XVII гл. Іоаннова Евангелія. Крестная смерть оставляется такимъ толкованіемъ какъ-то въ тѣни... У Антонія отъ начала привлекаетъ его нравственная возбужденность и чуткость, его впечатлительность и вниманіе къ нравственнымъ исканіямъ

современнаго общества и народа. Къ этимъ исканіямъ онъ относитъ слова Спасителя: „не далекъ ты отъ царствія Божія“. Онъ имѣетъ въ виду и нравственный подъемъ въ образованномъ обществѣ, отраженный въ литературѣ, и „мистико-моральное одушевленіе народа“, которымъ такъ умѣло пользуются сектанты. „Итакъ, отъ него недалеки всѣ почти мірскія теченія нашей общественной и народной жизни: это есть вызрѣвшая жатва, которая только ожидаетъ дѣлателей-сѣятелей, чтобы стать пшеницей Божіей“... Поэтому онъ такъ настаиваетъ на необходимости для пастыря знать „жизнь и науку“, особенно „со стороны ихъ заманчивости для современныхъ характеровъ, а равно и ихъ вліянія на нравственную жизнь человѣка“. Въ особенности онъ подчеркивалъ значеніе литературы и Достоевскаго считалъ учителемъ жизни. Съ нескрываемой ироніей онъ отзывается о тѣхъ ревнителяхъ, которые хранятъ свою вѣру скорѣе просто по привычкѣ, „и потому они всѣ боятся читать мірскія книги“. Они боятся за себя, за свою неосознанную вѣру. „Отсюда исключительность и нетерпимость такихъ религіозныхъ людей, отсюда же и безконечныя рѣчи о противоположности знанія и вѣры, о религіи безотчетнаго чувства, о гибельности любознательнаго разума, опасеніе религіозныхъ споровъ и даже несочувствіе къ принимающимъ православіе иновѣрцамъ“... У Антонія всего было очень острое чувство внутренней независимости Церкви, какъ не отъ міра сего, и отсюда совершенное отличіе всѣхъ формъ церковнаго дѣйствія отъ жизни мірской. Пастырь всячески долженъ оберегаться отъ внутренняго или душевнаго обмірщенія, отъ зараженія формализмомъ или законничествомъ, и долженъ еще болѣе остерегаться духовнаго насилія. Нужно дѣйствовать истиною словъ, а не подавлять совѣсть своимъ авторитетомъ. Царствіе Божіе устрояется на землѣ только силою духовнаго возрожденія. „Не изъ учрежденіи политическихъ, но именно изъ подвига свободныхъ душъ идетъ очищеніе нравовъ“... Это приводитъ Антонія къ теоретическому столкновенію съ государствомъ. Русская Церковь въ плѣну у государства. „Лишена законнаго главы и отдана въ порабощеніе мірскимъ чиновникамъ“. И Синодъ есть учрежденіе вполнѣ неканоническое, „невѣдомое святому православію и придуманное единственно для его разслабленія и растлѣнія“, и совсѣмъ не есть соборное правленіе. „И этому учрежденію отдана въ порабощеніе Православная Церковь“... Антоній вѣритъ въ общественое призваніе Церкви, — строить Царствіе Божіе. Но онъ слишкомъ рѣшительно размыкаетъ Церковь и міръ, и міръ оказывается особенно безпокойнымъ соперникомъ, когда предоставляется своей особой судьбѣ. Антоній всегда боялся

церковнаго вмѣшательства, какъ обмірщенія, но принципъ аскетическаго невмѣшательства означалъ практическое отступленіе предъ міромъ, — пусть оно задумывалось, какъ побѣдное выступленіе изъ міра... Но не въ этомъ и прикладномъ вопросѣ главная слабость церковно-практической схемы Антонія. Гораздо важнѣе чрезмѣрность его морализма, его моралистической психологизмъ. Утомляетъ это постоянное подчеркиваніе, что христіанство есть „религія совѣсти". И снова пастырствомъ почти заслонено самое священство. Сакраментальный моментъ въ жизни Церкви и въ пастырскомъ дѣланіи остается совсѣмъ нераскрытымъ. Въ свое время Антоній упрекалъ Влад. Соловьева именно за его сакраментализмъ. „Мы не можемъ согласиться съ тѣмъ что авторъ, повидимому, удѣляетъ на долю пастырей только священнодѣйствованіе, на которое онъ опять же смотритъ не какъ на актъ моральный („возлюбимъ другъ друга, да единомысліемъ исповѣмы"), но какъ на актъ только „мистическій", т. е. какъ на какое-то священное волшебство. Любимая его рѣчь — о таинствахъ, какъ матеріальныхъ посредствахъ благодати, о духовно-мистическомъ тѣлѣ Церкви и т. п.". Антоній, очевидно, не замѣтилъ, что его упреки поражаютъ не только Соловьева, но и весь сонмъ отцовъ, отъ Златоуста и даже отъ Игнатія Антіохійскаго съ его „врачевствомъ безсмертія", и до Кавасилы и Симеона Солунскаго. Антоній же въ пастырскомъ дѣйствіи выдвигаетъ впередъ не священство, но заботы объ „общественномъ благѣ"... Достаточно сравнить пасторологическія статьи Антонія съ „дневникомъ" о. Іоанна Кронштадскаго, чтобы почувствовать всю неполноту и всю духовную нескладность этого односторонняго морализма. Строго говоря, это все тотъ же гуманистическій идеалъ „общественнаго служенія", перенесенный въ Церковь, идеалъ дѣятельнаго альтруизма. Антоній много говоритъ о молитвѣ, и въ ней справедливо усматриваетъ основной устой пастырскаго дѣйствія. Но онъ слишкомъ мало говоритъ о таинствахъ. И самую молитву онъ понимаетъ какъ-то психологически, какъ преодолѣніе духовнаго одиночества. Характерно, что, „догматизмъ" богослужебнаго чина (у Дамаскина и др.) онъ считалъ уже „нисшей ступенью", по сравненію съ цѣлостнымъ вдохновеніемъ первыхъ вѣковъ, хотя въ этой богослужебной поэзіи все еще много духовнаго восторга и созерцаній. Къ позднѣйшему „византинизму" Антоній относится скорѣе сурово и сожалѣетъ, что „наше религіозное сознаніе воспитано совершенно въ направленіи этого, исключительно отрицательнаго, склада духовнаго саморазвитія, исчерпывающагося въ одной борьбѣ со страстями и мало знающаго о положительныхъ плодахъ царствія Божія, о жизни радостной любви къ людямъ." Всегда

чувствуется этотъ нѣкоторый привкусъ гуманистическаго оптимизма... Антоній возводитъ свое пастырское міровоззрѣніе къ свято-отеческому источнику, и не безъ основанія. Но еще сильнѣе въ немъ вліяніе современности. Психологически Антоній гораздо ближе къ славянофильской публицистикѣ, чѣмъ даже къ русскому „Добротолюбію". И при всемъ своемъ отталкиваніи отъ „западной эрудиціи" Антоній остается съ нею слишкомъ связанъ. Отказаться отъ западныхъ книгъ еще не значитъ освободиться отъ западнаго духа. Уже въ свое время была отмѣчена близость пастырскихъ идей Антонія къ воззрѣніямъ С. А. Соллертинскаго въ его книгѣ: Пастырство Христа Спасителя (1887). И здѣсь мы, съ полной очевидностью, возвращаемся на почву „западной эрудиціи". Для Соллертинскаго все пастырство и сводится къ „христіанскому учительству", и самое Искупленіе истолковывается, какъ учительство: „сообщеніе людямъ истинныхъ понятій и истинныхъ цѣлей для человѣческой дѣятельности". Объ этомъ и говоритъ основное имя: Сынъ Человѣческій. Нагорная Проповѣдь и есть для Соллертинскаго какъ бы „символъ вѣры" первозданной Церкви, нѣкая программа Царствія Божія. Антоній движется въ томъ-же кругу идей... И еще острѣе его морализмъ чувствуется въ его догматическихъ опытахъ. Къ началу 90-хъ годовъ потребность въ новомъ богословскомъ синтезѣ становилась все болѣе чувствительной. „Схоластическое" богословіе давно уже не удовлетворяло, „историческій" методъ не давалъ именно синтеза, не созидалъ системы. И выхода стали у насъ искать въ нравственномъ раскрытіи догматовъ. Догматика перестраивается съ нравственной точки зрѣнія. Антоній былъ однимъ изъ самыхъ яркихъ представителей этого тогда новаго богословія. Всегда у него просвѣчиваетъ апологетическая задача, онъ стремится оправдать догматъ изъ нравственнаго сознанія. Оправданіе это не въ томъ, что догматы имѣютъ нравственное приложеніе, но въ нихъ заключается нѣкая „нравственная истина", и въ нихъ именно обосновывается. Такъ истина Тріединства Божія есть прообразъ человѣческаго единства и любви, когда снимается непроницаемость „я" и „не-я". И въ этомъ-же нравственная идея догмата о Церкви. Догматъ Тріединства даетъ „метафизическое обоснованіе нравственнаго долга любви", какъ ученіе о загробномъ воздаяніи обосновываетъ добродѣтель терпѣнія. Добродѣтель не обоснована ни въ индивидуализмѣ, ни въ пантеизмѣ. „Здѣсь то и является на помощь Св. Троица, то блаженнѣйшее и истиннѣйшее бытія, гдѣ свобода и вѣчность Лицъ не сокрушаетъ единства, гдѣ есть мѣсто и свободной личности, но гдѣ нѣтъ безусловной личной самозамкнутости. Ученіе любви тамъ законъ внутренній,

а не внѣшній долгъ, и, однако, любовь лицъ другъ къ другу не есть себялюбіе, такъ что она вполнѣ сохраняетъ значеніе любви нравственной". Было бы напрасно расчитывать побѣдить раздѣленія въ бытіи и въ каждой душѣ человѣческой, если бы не было откровенія Св. Троицы. „Безъ этого святого догмата Евангельская заповѣдь о любви была бы безсильна"... Антоній приводитъ догматъ не къ духовному созерцанію, но къ „нравственному опыту". Онъ гораздо болѣе осторожен въ метафизикѣ, чѣмъ были святые отцы. Въ этомъ его слабость. И есть у него несомнѣнне сходство съ Кантомъ, съ его методомъ во второй Критикѣ. Не есть-ли „нравственный опытъ" Антонія все тотъ-же „практическій разумъ"? И не въ томъ ли оправданіе догмата, что въ немъ осуществлены идеальныя предпосылки добродѣтелей? Самъ Антоній признаетъ за Кантомъ: „онъ умѣлъ отвлечь почти безъ ошибокъ отъ каждой истины вѣры ея практическую идею"... Вся недостаточность нравственнаго толкованія догматовъ очень рѣзко открывается въ ученіи Антонія объ искупленіи. За этимъ ученіемъ чувствуется живой и подлинный духовный опытъ, нѣкая личная встрѣча со Христомъ, какъ Спасителемъ... „Эти Его страданія о моихъ грѣхахъ являются моимъ искупленіемъ, это Его долготерпѣніе моимъ спасеніемъ, не въ смыслѣ только ободряющаго примѣра, а въ томъ дѣйствительномъ смыслѣ, что, зная І. Христа, оплакавшаго мою грѣховность по любви ко мнѣ, своимъ стремленіемъ идти путемъ Его свѣтлости дѣлаю Его достояніемъ своего существа, Имъ живу, Имъ оживляю въ себѣ новаго человѣка"... Но при всей подлинности этого опыта въ немъ есть непобѣжденный привкусъ психологизма или піетизма. И не достаетъ объективности, не достаетъ метафизической перспективы. Въ этомъ митр. Антоній рѣшительно уклоняется отъ святоотеческаго преданія и мѣрила. Онъ разсуждаетъ просто въ другомъ планѣ. И вопросъ вѣдь не въ томъ, чтобы замѣнить слишкомъ „юридическое" понятіе удовлетворенія („сатисфакціи") болѣе богоприличнымъ началомъ любви. Нужно понять и объяснить мѣсто Искупленія въ домостроительномъ планѣ, какъ онъ объективно осуществился... Очень рѣзко и несдержанно Антоній отвергаетъ „школьно-катихизическое" ученіе объ искупленіи, т. наз. „юридическую теорію", дѣйствительно перенятую изъ западной схоластики, — „я никогда не назову его церковнымъ". Но онъ идетъ много дальше, находитъ неумѣстнымъ и самое понятіе „жертвы". Апостольскіе тексты онъ толкуетъ въ переносномъ и описательномъ смыслѣ. И впадаетъ въ самый нестерпимый импрессіонизмъ, стараясь объяснить смыслъ Крестной Смерти. „Тѣлесныя муки и тѣлесная смерть Христова нужна прежде всего для того,

чтобъ вѣрующіе оцѣнили силу Его душевныхъ страданій, какъ несравненно сильнѣшихъ, нежели тѣлесныя муки Его". Но падшій человѣкъ одержимъ нечувствіемъ. Безъ чувственнаго потрясенія онъ не смогъ бы проникнуть въ эту тайну душевной скорби. „Наша природа такъ груба, такъ порабощена тѣлеснымъ ощущеніемъ и страхомъ смерти, что проникнуться разумѣніемъ чисто душевныхъ мукъ, состоявшихъ у Христа въ оплакиваніи чужой грѣховности, ей очень трудно, если это не сопряжено съ тѣлесными страданіями и оскорбленіями отъ ближнихъ". Очистительная кровь, спасительный крестъ, живоносный гробъ, — все это только образы, означающіе „общее понятіе" искупительной страсти: „здѣсь берутся наиболѣе впечатлительные для насъ моменты Его подвига". Антоній, впрочемъ, допускаетъ, „что по связи души съ тѣломъ здѣсь имѣется и болѣе глубокій таинственный смыслъ". Однако, для спасаемаго всего важнѣе именно это впечатленіе, то чувство умиленія, которое въ немъ вызываютъ распятіе и крестъ. „Скорбь Христа за насъ соеддинила насъ съ Нимъ и эта самая скорбь, становясь предметомъ нашей надежды и любви, пересозидаетъ насъ"... Послѣдовательность мысли приводитъ Антонія и къ отрицанію первороднаго грѣха. Не въ согласіи со своимъ собственнымъ ученіемъ о единствѣ человѣческаго естества онъ истолковываетъ человѣческую грѣховность совсѣмъ атомистически. „Адамъ былъ не столько виновникомъ нашей грѣховности, сколько первымъ по времени грѣшникомъ, и еслибы не были его сынами, то все равно согрѣшили бы". Во всякомъ случаѣ, „наше рожденіе отъ грѣшныхъ предковъ не есть единственная причина нашего грѣховнаго состоянія". Здѣсь есть особое устроеніе Божіе. „Зная заранѣе, что каждый изъ насъ возымѣетъ Адамово своеволіе, Онъ при рожденіи облагаетъ насъ смертною и и падшею природою, то-есть надѣленной грѣховными склонностями, отъ которыхъ мы познаемъ свое ничтожество и смиряемся". И болѣе того: „не потому мы всѣ, даже при добромъ направленіи воли, являемся грѣшниками, что мы внуки Адама, а потому Всевѣдущій даетъ намъ жизнь въ качествѣ людей (а не ангеловъ, напр.), что Онъ провидѣлъ волю каждаго насъ, какъ подобную волю Адама и Евы, т. е. по существу не злую, но непослушную и горделивую, а слѣдовательно требующую исправительной школы, которой и является наша земная жизнь въ тѣлѣ"... Въ этой искусственной конструкціи сразу же поражаетъ разсудочность и примитивность доводовъ, какое-то богословствованіе отъ здраваго смысла, который упрямо насилуетъ свидѣтельства откровенія. Самъ Антоній опредѣляетъ свою теорію,

какъ „обращеніе всего богословія въ нравственный монизмъ". Онтологическихъ предпосылокъ своего ученія онъ не провѣряетъ. Онъ ими точно и не интересуется. Онъ никакъ не связываетъ своего толкованія съ Халкидонскимъ догматомъ о двухъ природахъ и съ оросомъ VI-го собора о двухъ воляхъ. И образъ Христа Спасителя остается въ его изображеніи очень неяснымъ. Антонія все время занимаетъ только одинъ вопросъ: „почему для насъ спасительны Христово воплощеніе, страданія и воскресеніе", почему и какъ намъ сообщается, или вмѣняется, или усвояется Его жизнь, Его святость, Его побѣда. И на этотъ вопросъ, ему кажется, удовлетворительно отвѣчаетъ только „нравственный монизмъ". Наше спасеніе есть возрожденіе. И вотъ возрождаетъ насъ „сострадательная любовь, принимающая паденія ближняго съ такою скорбію, будто грѣшитъ самъ любящій". Со-страданіе есть страданіе за другого. Отъ человѣческаго и мірскаго опыта Антоній восходитъ къ опыту Спасителя. „Должно думать, что въ ту Геѳсиманскую ночь мысль и чувство Богочеловѣка объяло всѣхъ падшихъ людей въ числѣ ихъ многихъ милліардовъ и оплакало съ любовною скорбью каждаго въ отдѣльности, что, конечно, было доступно только сердцу Божественному, всевѣдущему. Въ этомъ и состояло наше искупленіе"... Въ міровоззрѣніи Антонія, при всей недосказанности, есть большая цѣльность. Но синтезъ богословскій ему не удался. „Нравственный монизмъ" не былъ для того достаточно прочной основой... Склонность къ „нравственному" толкованію догматовъ на время становится преобладающей въ нашемъ богословіи. Нужно отмѣтить уже книгу А. Д. Бѣляева, Любовь Божественная, Опытъ раскрытія главнѣйшихъ христіанскихъ догматовъ изъ начала любви Божественной (1880; 2 изд. 1884). Эта книга написана еще въ старой манерѣ, подъ рѣшительнымъ вліяніемъ нѣмецкаго спекулятивнаго богословія, съ неожиданнымъ пренебреженіемъ къ отеческимъ твореніямъ. Авторъ отмѣчаетъ „скудость и незначительность" данныхъ о любви у отцовъ, исключая только Августина, и отказывается считать творенія отцовъ въ числѣ своихъ источниковъ. Въ книгѣ немало свѣжихъ мыслей и наблюденій. Но поражаетъ въ ней разсудочный психологизмъ. Авторъ старается разгадать именно психологію жертвы и страданій Спасителя, его послушанія и огорченія и т. д. И уже у него выдвигается слишкомъ впередъ моментъ Геѳсиманскаго боренія. „Все, что есть мучительнаго въ духовной смерти всѣхъ людей, все это Онъ испыталъ, пережилъ и выстрадалъ Своимъ сердцемъ". Христосъ прошелъ даже чрезъ состояніе „вѣчной смерти", т. е. Богооставленности, какъ

наказанія. Именно въ этомъ, повидимому, „необъятность крестной жертвы". Такъ вопросъ объ уничиженіи, о „кенозисѣ", былъ впервые поставленъ въ русской догматикѣ... Болѣе уравновѣшенной была книга П. Я. Свѣтлова, Значеніе Креста въ дѣлѣ Христовомъ (1892; 2 изд. 1906). Свѣтловъ начинаетъ внимательнымъ пересмотромъ и анализомъ святоотеческихъ текстовъ и свидѣтельствъ. Западной „юридической" теоріи онъ хочетъ противопоставить именно ученіе отцовъ, Но это отеческое ученіе онъ примѣняетъ съ характерной односторонностью. У Свѣтлова совсѣмъ нѣтъ ученія о человѣкѣ, какъ нѣтъ его и у Антонія. Вмѣсто ученія о человѣкѣ — нравственная психологія, ученіе о грѣхѣ и возрожденіи. Здѣсь всего больше чувствуется психологическое вліяніе протестантизма и уходъ отъ патристики. Богословію нужно разрабатывать эмпирическимъ методомъ, какъ область фактовъ. Здѣсь нѣтъ мѣста для метафизики... Свѣтловъ все время занятъ психологическимъ аналзиомъ. До Христа человѣкъ не могъ повѣрить въ добро, въ любовь и прощеніе, и не было у него довѣрія, къ самому себѣ. И вотъ во Христѣ открылось, что человѣкъ лучше, чѣмъ можно было думать до того, — „чрезъ Него мы полюбили человѣка, повѣрили въ него, нашли смыслъ жизни". Христосъ показуетъ въ себѣ истину человѣка. „Евангеліе спасло наше уваженіе къ человѣку, вѣру въ его способность къ добру"... Христосъ своимъ ученіемъ возбуждаетъ въ людяхъ любовь къ Себѣ, и эта любовь ведетъ къ „симпатическому подражанію"... Но Христосъ не только учитель истины. Онъ еще и „Страдателецъ за истину и добро"; и вѣдь въ этомъ мірѣ самое добро уже есть страданіе, „добро есть крестъ". До Христа страданіе пугало человѣка, какъ наказаніе и знакъ гнѣва, но черезъ Христа оно становится радостнымъ, какъ жертва. „Христіанская религія есть религія Креста, т. е. страданія добра для побѣды надъ зломъ". И Крестъ нельзя понять внѣ идеи жертвы. Здѣсь Свѣтловъ рѣшительно расходится съ Антоніемъ. Для него именно понятіе жертвы есть ключъ къ догмату Искупленія. Высшая жертвае есть любовь, и въ этой любви сила жертвы Христовой. „Удовлетвореніе" приносится Богу Любви, и приносимое есть самая любовь. „Христосъ въ Своемъ святомъ состраданіи къ человѣчеству переживаетъ на Самомъ Себѣ судъ надъ человѣчествомъ, всю судьбу, опредѣленную грѣхомъ, и въ этомъ состраданіи къ человѣчеству, сливая Себя съ нимъ, выражаетъ со всею полнотою и любовь къ человѣчеству, и любовь къ Богу Отцу... Христосъ страдаетъ за людей, но не отдѣльно отъ людей, а вмѣстѣ съ ними... Его страданіе было со-страданіемъ, и Самъ Онъ не только Страдалецъ но и Со-страдалецъ"... Это со-

участіе въ жертвѣ Христовой дается намъ въ Святѣйшей Евхаристіи, какъ жертвѣ и таинствѣ, „безъ котораго крестное жертвоприношеніе не было бы закончено". Здѣсь снова Свѣтловъ расходится съ Антоніемъ... Онъ подчеркиваетъ искупительное значеніе сошествія въ адъ, воскресенія и вознесенія. И завершается наше спасеніе въ основаніи Церкви... Всего ближе къ Антонію примыкаетъ Сергій Страгородскій, теперешній митрополитъ Московскій (род. 1867). Въ своей книгѣ „Православное ученіе и спасеніи" (1895) онъ останавливается на „нравственно-субъективной сторонѣ" догмата. Православное ученіе раскрывается въ противопоставленіи западному. Это есть противоположность нравственнаго и правового воззрѣній. Сергій стремится исключить всякій гетерономизмъ изъ ученія и спасеніи. Нельзя спрашивать, за что человѣкъ получаетъ спасеніе, а нужно спрашивать, „какъ человѣкъ содѣваетъ спасеніе". Очень убѣдительно Сергій показываетъ тожество блаженства и добродѣтели, спасенія и совершенства, такъ что здѣсь и не можетъ быть внѣшняго воздаянія. Вѣчная жизнь и есть благо, и она не только ожидаетъ насъ, какъ что-то потустороннее, но и стяжевается уже и теперь. Вѣрно изображенъ у Сергія и процессъ нравственнаго обращенія, отъ грѣха къ Богу. Но слишкомъ въ тѣни остается объективная сторона процесса. Даже Антоній въ свое время указывалъ, что Сергій очень неосторожно говоритъ о таинствахъ, особенно о крещеніи („или покаяніи", уже одно это „или" характерно). Получается впечатлѣніе, что рѣшающимъ въ таинствѣ и является нравственный переворотъ, рѣшеніе „прекратить грѣхи". Покаяніемъ человѣкъ обновляется, „нить жизни какъ бы прерывается". Содѣйствіе благодати только закрѣпляетъ рѣшеніе воли, „дѣло свободы". Поэтму не такъ безусловно нужно и самое совершеніе таинства, „разъ образовалось въ комъ это существо истиннаго христіанина — желаніе царства Божія". Мученичество, даже и безъ крови, по внутреннему смыслу тожественно крещенію, — „какъ то, такъ и это происходятъ отъ безповоротнаго рѣшенія служить Христу и отреченія отъ своихъ грѣховныъ желаній". И еще рѣзче: „сущность таинства въ укрѣпленіи ревности человѣка къ добру. Спасаемся мы по милости — черезъ вѣру. Вѣрою опознаемъ милость, узнаемъ любовь Божію. т. е. что грѣхъ прощенъ и не заграждаетъ уже пути къ Богу. Узнаемъ въ Богѣ Отца. а не Грознаго Владыку"... Сергій ставилъ себѣ задачею богословствовать изъ опыта, изъ опыта духовной жизни. И въ этомъ значительность его книги. Очень важно и принципіальное возвращеніе къ ученію отцовъ. Однако, совсѣмъ невѣрно все содержаніе отеческаго богословія сводить къ аске-

тикѣ, истолкованной при томъ психологически. Для отцовъ не менѣе характеренъ ихъ метафизическій реализмъ. Морализмъ и психологизмъ всего менѣе можно оправдывать изъ патристики. Врядъ ли пріемлемъ также и преувеличенный волюнтаризмъ въ самой аскетикѣ. Созерцаніе вѣдь остается предѣломъ восхожденія. И, во всякомъ случаѣ, догматику нельзя замѣнить аскетикой, и не слѣдуетъ въ аскетикѣ растворять. Такое искушеніе всегда бываетъ показателемъ богословскаго упадка. Есть упадочныя черты и въ русской школѣ „нравственнаго монизма“. Въ ней не было созерцательнаго вдохновенія, и слишкомъ много психологическаго самоанализа. Это былъ несомнѣнный отзвукъ западныхъ богословскихъ настроеній, чрезмѣрнаго вниманія къ проблемѣ оправданія. Къ отцамъ нужно было вернуться полнѣе и съ большимъ смиреніемъ.

12. Самымъ крайнимъ представителемъ морализма въ русскомъ богословіи былъ М. М. Тарѣевъ (1866—1934). Въ Московской академіи онъ занималъ каѳедру нравственнаго богословія. Основныя очертанія его богословской системы опредѣлились уже въ его первой книгѣ. „Мой первый трудъ „Искушеніе Богочеловѣка“ представлетъ уже всю систему моей христіанской философіи, и можно поставить знакъ равенства между этимъ трудомъ и „Основами Христіанства“. Всѣ мои послѣдующія сочиненія представляютъ лишь дальнѣйшую разработку данныхъ уже въ немъ тезисовъ“ ... Все содержаніе христіанства Тарѣеву открылося подъ знакомъ „религіознаго искушенія“. Это одинъ изъ ключей его системы. „Религіозное“ искушеніе строго различается отъ искушеній „нравственныхъ“, уже предполагающихъ похоть и утрату невинности. „Религіозное искушеніе“ есть искушеніе мысли, искушеніе жизненными противорѣчіями. Вѣрнѣе сказать, здѣсь не столько противорѣчія, сколько несоотвѣтствіе между идеаломъ человѣка, созданнаго по образу Божію, и его практической ограниченностью и утѣсненіемъ. „Искушенія религіозныя возможны только для богоподобнаго ограниченнаго существа и постигаютъ человѣка независимо отъ его нравственнаго состоянія“. Иначе сказать, это и есть искушеніе богочеловѣческое, по существу и содержанію. Острота искушенія въ намѣреніи и желаніи „нарушить законы этой ограниченности во имя своего божественнаго начала, удовлетворить своимъ безконечнымъ стремленіямъ и такимъ образомъ утвердить свое божественное достоинство въ своей данной ограниченной исключительности“. Это и есть религіозный грѣхъ самооправданія и самоутвержденія, настроеніе „религіознаго протеста“. Побѣждается религіозное искушеніе вѣрою и покорностью, — „вѣрою въ

богосыновнее достоинство человѣка, неколеблемое ограниченностью данной дѣйствительности его жизни". Эгу ограниченность нужно принять и понести, ибо она не нарушаетъ „божественнаго закона" личной внутренней жизни. Въ томъ и заключалась побѣда Христа, въ этомъ Его „уничиженіи", въ Его кенозисѣ, въ подчиненіи Божественной Жизни условіямъ и законамъ человѣческаго существованія. „Откровеніе Божественной жизни во Христѣ нужно такъ понимать, что полнота откровенія стояла въ зависимости отъ полноты человѣческой жизни". Образъ Христа въ начертаніи Тарѣева остается очень неясенъ. Не отвергая догматовъ и догматическихъ формулъ, Тарѣевъ очень ограничиваетъ ихъ смыслъ и приложимость, спѣшитъ ихъ отодвинуть, чтобы вернуться къ „евангельской истинѣ", которую они для многихъ почти заслоняютъ. Но и самое Евангеліе для Тарѣева не есть историческій образъ Христа, а скорѣе нѣкая символика Его жизни, „религіозно-творческое изображеніе", „символическое облаченіе евангельской идеи". Это есть откровеніе Божественной жизни въ ограниченности историческаго бытія. Вотъ эту „евангельскую идею" Тарѣевъ и старается вскрыть и показать. „Евангельскій Христосъ, это — единственный Человѣкъ, жившій всецѣло для дѣла Божія, небесный человѣкъ, это — душа, исполненная одною религіозною идеею, это — только Сынъ Божій, почти не касающійся земли, почти безъ исторически-бытовой окраски, безъ малѣйшей земной пыли... Самъ Христосъ сознавалъ Свою жизнь въ качествѣ откровенія Отца. Это самосознаніе Христа не было Его самообманомъ или отвлеченною мыслію, выдумкой. Въ Немъ это самосознаніе было непосредственно, природно, и оно было настолько реально, что опредѣлило всю Его жизнь"... Евангеліе раскрываетъ въ символахъ религіозный опытъ Христа, и въ немъ вся новизна христіанства. То былъ опытъ и (примѣръ) блаженнаго самоотреченія: „первый дошелъ до конца жертвы, первый всю жизнь построилъ на блаженствѣ самоотреченія, первый насытился дѣломъ Божіимъ до полноты, до забвенія о земной пищѣ, о земныхъ благахъ". И въ этомъ опытѣ Божественное открылось и было показано, какъ любовь. Этимъ откровеніемъ любви или Богосыновства, собственно, и исчерпывается все христіанство. Въ немъ и спасеніе, даръ вѣчной духовной жизни. „Любовь по существу божественна и только божественна". И во Христѣ любовь „была явленіемъ жизни нечеловѣческой". И потому по-человѣчески любовь и невозможна. Любовь упраздняетъ и отмѣняетъ всю эту внѣшнюю или объективированную дѣйствительность. „Христіанская любовь, какъ идеалъ, какъ заповѣдь, совершенно непонятна, немыслима, невозможна. Христіанская любовь — духовное дарованіе, обла-

дающее всего силою страсти, заключающее въ себѣ все упоеніе мистической красоты“... Каждый христіанинъ долженъ въ себѣ и для себя какъ-то повторить кенотическій подвигъ Начальника жизни, въ себѣ пережить опытъ Христа, „опытъ творческій“. Преодолѣть „религіозное искушеніе“ и смириться въ богосыновней покорности... „Евангеліе учитъ, что человѣкъ можетъ и въ условіяхъ временнаго существованія жить божественно-духовной жизнью,—и это есть истинная и вѣчная жизнь человѣка“. Тарѣевъ подчеркиваетъ: „во всемъ евангеліи нѣтъ слова: надежда“... Это значитъ, что все уже дано и доступно, и нѣтъ надобности ждать, ибо Царствіе Божіе отъ времени не зависитъ, „отъ внѣшней продолжающейся исторіи“, со временемъ не связано, но всегда открыто въ „интимномъ опытѣ“, во „внутреннемъ переживаніи“, во внутренней абсолютности духа... „Если внутренняя религіозная абсолютность ничего не пріобрѣтаетъ и ничего не теряетъ въ грядущихъ вѣкахъ, то конечно и грядущая исторія не вытекаетъ изъ евангельской идеи, не требуется ею, является лишь внѣшнимъ случайнымъ придаткомъ къ ней“... Этотъ радикальный противо-историзмъ Тарѣева связанъ съ его основной предпосылкою. Есть два вполнѣ разомкнутыхъ и разнозаконныхъ міра, „и нѣтъ щелей, которыя прямо бы вели изъ одной области въ другую“. Есть міръ внѣшній и историческій, и въ немъ дѣйствуютъ свои законы, естественный „этическій разумъ“, и для этого міра нѣтъ и не можетъ быть евангельской или христіанской нормы, и есть міръ личной жизни, религіозной интимности, но этотъ міръ и вообще не имѣетъ исторической стороны. Иначе сказать: христіанству въ исторіи собственно нечего дѣлать, ибо въ исторіи и сдѣлать ничего нельзя. Церковь изъ этого міра пріобрѣтаетъ чадъ своихъ. Но всякое вмѣшательство во внѣшнюю жизнь будетъ уже нарушеніемъ естественной свободы міра. Историческое христіанство символически освящаетъ мірскую жизнь. Но для міра и это уже есть аскетическое утѣсненіе, „аскетическое урѣзываніе жизни“ (напр. у Соловьева). Для христіанства же это есть стѣсненіе и подмѣна, подмѣна истины символами. И не замѣнена ли въ историческомъ православіи духовная жизнь символикой богослужебнаго обряда?... Христіанство есть личный подвигъ, а не историческій процессъ. И этотъ подвигъ есть снова „кенозисъ“. Христіанинъ живетъ подъ двоякой нормировкой, религіозной и естественной, и онъ долженъ сочетать свою интимную религіозность съ полнотою этой естественной жизни... „Христіанская исторія не есть прогрессъ христіанства“... И не въ исторіи прогрессъ христіанства. Весь смыслъ историческаго процесса

вѣдь только въ томъ, чтобы въ „ничтожествѣ“ или ограниченности плотской жизни просіяла Божественная слава, явилась Божественная жизнь. О себѣ исторія безцѣльна и лишена смысла... Для Тарѣева церковь есть „второстепенная“ или „производная реальность въ христіанствѣ“, „историческая форма христіанства“, нравственная организація, „благочестивое общество“. Только въ образѣ Церкви христіанство пріобрѣтаетъ природное и историческое значеніе, становится культурною силою. Но вѣдь и самая исторія уже вторична въ порядкѣ цѣнностей. И въ исторіи самое христіанство точно выцвѣтаетъ. „Внутреннее христіанство всецѣло божественно и неподвижно, какъ вѣчность; Церковь же имѣетъ земной видъ, носитъ черты человѣческой условности, исторически развивается. Въ Церкви бѣлое христіанство личности покрывается земною пылью, сіяетъ темными цвѣтами, движется, развивается“. И все это уже только внѣшній планъ, область условностей и символовъ. Существо же христіанства въ его интимности, „въ религіозной абсолютности добра, въ абсолютной цѣнности личности“... Тарѣевъ началъ строить свою систему рядомъ съ догматикой, подчеркивая, что строитъ свое личное міровоззрѣніе, „личное пониманіе христіанства, личное религіозное міровоззрѣніе“, и оно просто несравнимо съ общезначимымъ ученіемъ Церкви, какъ лежащее въ другомъ планѣ. Но уже сразу привходитъ сюда нѣкая оцѣнка: „евангельская идея“ выше всякаго вѣрованія и догматическихъ „символовъ“, и „религіозная интимность“ выше всякаго ученія и правилъ, „подъемъ къ чистой божественности“. „Прошлое богословія было временемъ безраздѣльнаго господства догматики..., будущее богословской науки станетъ подъ знамя субъективнаго метода религіозной философіи, этико-мистическаго изученія христіанства“... Однако, эта этика совсѣмъ особая: „евангельское ученіе не знаетъ понятій совѣсти, природной свободы и естественнаго нравственнаго закона“... Своей системы Тарѣевъ не достроилъ и остановился на методологическихъ вопросахъ. Онъ все христіанство вновь хотѣлъ бы перевести „на языкъ духовнаго опыта“. Не совсѣмъ ясно, что это значитъ. Тарѣевъ выражается очень патетически, но врядъ ли точно. „Оцѣнивающее вѣрующее отношеніе, въ противоположность объективному знанію, вотъ что здѣсь единственно важно. Здѣсь познающій весь въ порывѣ, весь въ движеніи, съ протянутыми впередъ руками, съ устремленнымъ вдаль взоромъ, съ горящимъ сердцемъ... Здѣсь задача въ томъ, чтобы всѣ христіанскія формулы, всѣ богословскія понятія пропитать ароматомъ опыта, благоуханіемъ мистическихъ переживаній“?... Строго говоря, здѣсь на мѣсто ученія о бытіи выдвигается ученіе о цѣнно-

сти: „это уже не перспектива дѣйствительнаго бытія, а перспектива истиннаго бытія, цѣннаго бытія"... Или иначе: не міръ знанія, но оцѣнки... Гораздо яснѣе, чего Тарѣевъ не хочетъ, что онъ отвергаетъ. Это, прежде всего, объективность: „духовная наука отвращается отъ объективныхъ, логически принудительныхъ сужденій". Тарѣевъ признается даже въ „органическомъ отвращеніи" къ объективизму. И, затѣмъ, мистицизмъ, — натуралистическій „опытъ экстаза, видѣній, фотизмовъ", иначе сказать: „греко-восточный духъ", „философія дохлаго эстетизма"... Постепенно Тарѣевъ приходитъ къ острому сомнѣнію въ пріемлемости самой „греко-восточной концепціи христіанства". Онъ имѣетъ въ виду не самое церковное ученіе, но „системы древнихъ христіанскихъ мыслителей", т. е. патристику. „Нужно освободиться и отъ византійскаго ига"... Въ своей послѣдней книгѣ, „Христіанская философія" (1917), Тарѣевъ отвергаетъ и опровергаетъ самый „принципъ отечества", иначе сказать, начало Преданія. Слово Божіе и Преданіе въ извѣстномъ смыслѣ равноцѣнны, но вполнѣ разнородны, другъ друга замѣнять не могутъ, говорятъ о разномъ. Слово Божіе содержитъ существо христіанства. Преданіе же есть только уложеніе церковное, и имѣетъ только условный смыслъ и значимость, ограничено соціальной средой. Это относится и къ самому догмату: „цѣнность догмата въ единствѣ церковной жизни". Въ интимномъ опытѣ догматъ не значимъ („призрачность догматизма"). „Догматъ необходимъ, поскольку церковь едина, поскольку необходимо единство церковной жизни". Однако, въ силу своей формальности догматъ не стѣсняетъ богословской свободы: „церковно-догматическое ученіе заключается въ логически-абстрактныхъ формулахъ, не внушающихъ никакого мистическаго, опытнаго содержанія, и потому не стѣсняющихъ творческаго пути христіанской мысли". Ее стѣсняютъ отеческія системы, когда имъ присваиваютъ „догматическое достоинство". И это бываетъ или въ порядкѣ іерархическаго произвола, или въ порядкѣ произвола догматическихъ писателей. Тарѣевъ отвергаетъ всякій интеллектуализмъ, унаслѣдованный патристикой отъ античной философіи. Духовная философія есть философія сердца. „Духовный мудрецъ", подчеркиваетъ Тарѣевъ, „никогда не собьется на путь теоретическаго объективизма..., онъ мыслитъ исключительно и послѣдовательно сердечными, нравственно-мистическими оцѣнками". Это именно прямая противоположность патристики. „Святоотеческое ученіе есть сплошной гностицизмъ... Гностицизмъ и аскетизмъ, вотъ что подарила намъ греческая традиція... Святоотеческая литература была проводникомъ въ нашу культуру чужого, національно-греческаго,

упадочнаго, гностико-аскетическаго міросозерцанія и жизнепониманія... Гностицизмъ и аскетизмъ — заклятые враги русскаго генія... Византійскій аскетизмъ отравилъ нашу волю и исказилъ всю нашу исторію"... Греческой традиціи Тарѣевъ хотѣлъ противопоставить русскую. Онъ готовилъ книгу по исторіи русскаго богословія и въ ней показывалъ эту русскую традицію, философію сердца, хотѣлъ связать Платона Левшина съ Өеофаномъ Затворникомъ. Эта была волна подражательнаго піетизма. Къ піетизму возвращается собственно и самъ Тарѣевъ, хотя и идетъ при этомъ долгимъ и обходнымъ путемъ, черезъ очень сложную теорію кеноза... Не напрасно Тарѣевъ говоритъ обычно о духовной или христіанской философіи. Онъ именно философъ, „мудрецъ", больше чѣмъ богословъ И „евангельская идея" является у него уже въ достаточно своеобразномъ философскомъ одѣяніи. Философскіе мотивы у него врядъ ли не сильнѣе „евангельскихъ". Только онъ вдохновлятся не метафизикой, но „философіей жизни". И хотя онъ подчеркиваетъ свое расхожденіе и съ Лотце, и съ позднѣйшими „теоріями цѣнности", и съ прагматизмомъ, его концепція принадлежитъ къ тому-же типу ученій... Учениковъ у Тарѣева не было, не встрѣтилъ онъ и сочувствія, онъ вызывалъ скорѣе сопротивленіе. Онъ остался одинокимъ, уединеннымъ мыслителемъ, какъ того, собственно, требовалъ и самый его принципъ. И именно въ этомъ своемъ уединеніи онъ характеренъ для эпохи. „Воздержаніе отъ объективности", это напоминаетъ даже и русскую „субъективную школу" въ соціологіи, о которой и самъ Тарѣевъ упоминаетъ. Принципъ религіозной интимности вообще типиченъ для моралистическаго модернизма конца прошлаго вѣка на Западѣ, и это западное вѣяніе вскорѣ распространилось и у насъ. Этику противопоставляли догматикѣ, и этикой пытались догматику замѣнить. Противъ этого въ свое время рѣшительно и удачно возражалъ кн. С. Н. Трубецкой. Тарѣевъ раздѣлялъ настроенія средняго человѣка своего времени. Догматика ему слишкомъ мало говорила. Она не отвѣчаетъ на запросы вѣрующаго сердца. „Догматистъ не отзовется на его запросъ. Его задача формулировать христіанство въ терминахъ философіи. Онъ учитъ о томъ, что было, когда ничего не было, что происходитъ на небѣ и что будетъ за гробомъ, а о томъ, что происходитъ въ христіанской душѣ, здѣсь на землѣ, теперь, у него и терминовъ нѣтъ, словъ нѣтъ. Языкъ его къ такимъ темамъ совсѣмъ не приспособленъ". Это типическіе доводы обывателя противъ „отвлеченной" философіи... И вмѣстѣ съ тѣмъ, это есть выходъ изъ исторіи, еще одинъ симптомъ упадочнаго утопизма, уводящаго въ личную жизнь отъ напрасной суеты историческаго дѣланія...

13. Въ богословіи возможенъ двоякій путь: сверху или снизу, — отъ Бога или отъ человѣка, — отъ Откровенія или отъ опыта. Патристика и схоластика идутъ первымъ путемъ. „Новое богословіе“ предпочитаетъ путь снизу. Морализмъ въ богословіи и есть одинъ изъ видовъ этого антропологическаго уклона, но не единственный... Очень своеобразный опытъ антропологическаго построенія богословской системы былъ сдѣланъ В. И. Несмѣловымъ (род. 1863), профессоромъ Казанской духовной академіи, въ его двухтомной книгѣ: „Наука о человѣкѣ“ (1896 и 1903)... Въ молодости Несмѣловъ занимался патрологіей и написалъ основательную книгу о св. Григоріи Нисскомъ (1886). Но въ его философскомъ развитіи еще больше сказалось его критическое разочарованіе. Онъ былъ нѣкоторое время подъ сильнымъ вліяніемъ эмпиризма, отрицалъ возможность метафизики, выносилъ вопросъ о Богѣ за предѣлы философіи, какъ доступный только вѣрѣ. Эти впечатлѣнія сильно сказываются и въ его позднѣйшихъ построеніяхъ... Несмѣловъ сознательно начинаетъ отъ человѣка, исходитъ изъ данныхъ внутренняго опыта или самосознанія. „Загадка о человѣкѣ“ и есть для него перводвигатель религіознаго развитія. Это единственная загадка въ мірѣ. Бердяевъ удачно говоритъ о Несмѣловѣ: „Основная мысль Фейербаха объ антропологической тайнѣ религіи обращена имъ въ орудіе защиты христіанства“. Несмѣловъ и самъ отмѣчаетъ свою близость къ Фейербаху. Загадочна въ человѣкѣ его двойственность: „по самой природѣ своей личности человѣкъ необходимо изображаетъ собою безусловную сущность и въ тоже время дѣйствительно существуетъ, какъ простая вещь физическаго міра“. Загадочно несоотвѣтствіе и противорѣчіе между „безусловнымъ характеромъ“ личности человѣческой и ея „условнымъ бытіемъ“. Въ самосознаніи человѣкъ выходитъ за предѣлы этого міра, и не только въ своихъ желаніяхъ или заданіяхъ. Самая природа человѣка не умѣщается въ граняхъ самого человѣка, вещнаго міра. И самымъ существованіемъ своимъ, „какъ живой образъ Бога“, человѣкъ свидѣтельствуетъ о бытіи Божіемъ. Человѣческая личность „самимъ фактомъ своей идеальной реальности непосредственно утверждаетъ объективное существованіе Бога, какъ истинной Личности“... Но противорѣчіе свидѣтельствуетъ и о винѣ („ненормальное состояніе мірового бытія“). И человѣку свойственно стремленіе высвободиться изъ природнаго міра, ибо онъ призванъ къ лучшей и истинной жизни, и богоподобному существу недостойно вести жизнь вещную или природную только... Доказательствомъ этой двойственности человѣческаго существа является и самое грѣхопаденіе. „Человѣкъ захотѣлъ сдѣлаться богомъ... Онъ создалъ относительно

себя необыкновеную иллюзію... Но уже одно то обстоятельства, что человѣкъ могъ обольстить себя желаніемъ божественной жизни, что онъ могъ не удовлетвориться своимъ дѣйствительнымъ положеніемъ въ мірѣ и отвергнуть это положеніе, одно уже это обстоятельство само по себѣ доказываетъ, что человѣкъ не случайное порожденіе земли и не прирожденный рабъ природы"... Рабомъ природы человѣкъ сталъ, а не родился. Въ томъ весь трагизмъ грѣхопаденія, что человѣкъ самъ себя включилъ въ природу, „ввелъ свой духъ въ общую цѣпь мировыхъ вещей" Паденіе въ томъ, что высшей цѣли первый человѣкъ захотѣлъ достигнуть не на пути духовной свободы и вѣрности волѣ Божіей, но на пути магизма и суевѣрія, изъ внѣшней природы. Этимъ первые люди снизили и унизили себя „до положенія простыхъ вещей міра". Человѣкъ введенъ въ міръ, какъ дѣятель, какъ осуществитель, не только какъ осуществленіе Божія замысла. И вотъ человѣкъ не то осуществилъ. Человѣкъ самъ создалъ этотъ міръ преступленія, этотъ злой міръ, въ которомъ онъ теперь живетъ (именно, какъ „человѣкъ — вещь"), — „фактъ зла несомнѣнно тожественъ съ фактомъ паденія". Этотъ міръ есть созданіе человѣка. „Тотъ же міръ, который дѣйствительно былъ созданъ Богомъ, человѣкъ уничтожилъ своимъ преступленіемъ"... Спасаетъ человѣка Христосъ, и спасаетъ его Своею Крестною смертію и воскресеніемъ. Несмѣловъ очень рѣзко отвергаетъ всякое „юридическое" истолкованіе искупленія и спасенія, въ терминахъ воздаянія, возмездія, выкупа или кары. Но смерть и воскресеніе есть „единственный" и дѣйствительный выходъ изъ грѣха и зла. Міръ возсозданъ и измѣненъ Христомъ, но такъ, что условія его наличнаго существованія еще остаются неприкосновенными. Смерть уничтожаетъ и грѣхъ или вину. Но обычная смерть разрушаетъ и самого человѣка. Поэтому недостаточна обыкновенная мученическая смерть, хотя она и уничтожаетъ грѣхъ. Но вотъ Христосъ воскресъ, и Его воскресеніе закрѣпляетъ освобождающій отъ грѣха смыслъ Его смерти. Смерть Христова есть жертва и самопожертвованіе. И Сынъ Божій умираетъ за людей. „Христосъ принялъ смерть и принялъ именно мученическую смерть за истину своего нравственнаго служенія Богу духомъ и истиною... Его мученическая смерть за вѣрность Божію закону жизни дѣйствительно составляетъ величайшую побѣду надъ зломъ". У Несмѣлова здѣсь присоединяется своеобразный мотивъ. Только Сынъ Божій, какъ создатель міра, и можетъ („имѣетъ основаніе", какъ характерно говоритъ Несмѣловъ) „взять" грѣхъ или принять на себя грѣхъ міра, всѣ грѣхи міра. „Вѣдь, если бы Онъ не создалъ міра, то не существовало бы никакого грѣха и не было бы никакой по-

гибели отъ грѣха. И значитъ, — Онъ только одинъ можетъ отвѣчать за происхожденіе и существованіе міра и за дѣйствительность основаній и цѣлей своего божественнаго творчества... Эта самая отвѣтственность составила для Него достаточное основаніе, чтобы явить грѣшному міру чудо спасающей любви своей, потому что, на основаніи своихъ творческихъ отношеній къ міру, Онъ во всѣхъ преступленіяхъ грѣшнаго міра благоизволилъ обвинить Себя самого, какъ Творца всего міра"... Такъ тонко раціонализируется изнутри и самое движеніе Любви Божественной... Однако, хотя грѣхъ перенесенъ („на Первовиновника бытія") и этимъ уничтоженъ, для спасенія требуется личное соучастіе, покаяніе, подвигъ, и вѣра въ оправданіе Христово. Спасаются только ищущіе. „Кто не признаетъ нужды въ искупленіи, тотъ и не можетъ, конечно, желать, чтобы грѣхи его были взяты съ него Христомъ, а потому и онъ тоже остается въ грѣхахъ своихъ. И кто признаетъ нужду въ искупленіи, но не вѣритъ въ искупительную силу крестной смерти Іисуса Христа, тотъ и не можетъ, конечно, желать, чтобы грѣхи его были взяты съ него Христомъ, а потому и онъ также остается въ грѣхахъ своихъ". Впрочемъ, есть надежда прощенія и въ будущей жизни, по милости Божіей... Исполнится спасеніе только въ грядущемъ воскресеніи. И воскрешаетъ одинъ только Христосъ. До времени Второго Пришествія въ царствіи Христовомъ только сонмъ святыхъ Ангеловъ. Праведные люди до тѣхъ поръ все еще будутъ ожидать и только вѣровать... У Несмѣлова очень своеобразная схема воскресенія. Въ день воскресенія Христосъ дастъ каждому „силу творчества жизни" и этою силою души умершихъ „мгновенно разовьютъ свою собственную творческую дѣятельность и сами образуютъ себѣ свои будущія тѣла". Это будутъ новыя тѣла, примѣнительно къ новымъ условіямъ міра, но личнаго тожества это не умаляетъ... И самый міръ погибнетъ и измѣнится. „Божественная сила Христа Спасителя мгновенно преобразуетъ хаосъ разрозненныхъ стихій погибшаго (въ страшномъ пламени мірового пожара) міра въ новый славный міръ Божія царства"... Воскресеніемъ Христовымъ, какъ выражается Несмѣловъ, „введенъ законъ воскресенія умершихъ", какъ грѣхопаденіемъ прародителей былъ введенъ „законъ неминуемой смерти". Ибо во Христѣ человѣческая природа „стала собственнымъ тѣломъ Бога, — и остается въ немъ вѣчнымъ тѣломъ Бога". Въ своемъ человѣчествѣ Христосъ и весь родъ человѣческій пріобщилъ вѣчности. „Послѣ Христова воскресенія изъ мертвыхъ каждый человѣкъ является носителемъ вѣчной природы..., потому что каждый человѣкъ носитъ ту самую природу, которую Христосъ сдѣлалъ вѣчною приро-

дой; такъ что по своей человѣческой природѣ, какъ единосущный Христу, каждый человѣкъ необходимо является членомъ вѣчнаго тѣла Христова"... О послѣднихъ судьбахъ міра Несмѣловъ говоритъ очень невнятно и не убѣдительно. Здѣсь слишкомъ много разсудочныхъ домысловъ и гаданій. Онъ считаетъ вѣроятнымъ всеобщее прощеніе людей, „исключительно только по собственной милости спасающаго Бога". Грѣхъ можетъ быть прощенъ человѣку и въ будущей жизни. Несмѣловъ допускаетъ что будутъ прощены и нѣкоторые изъ падшихъ духовъ, которые вѣруютъ и трепещутъ. Идея апокатастазиса ему представляется убѣдительной „въ сферѣ раціональныхъ соображеній"... Судъ и послѣднее Воскресеніе будетъ возстановленіемъ того міра, который разрушился въ грѣхопаденіи. „Всемогущій Богъ всетаки осуществитъ свою вѣчную мысль о бытіи и дѣйствительно воцарится въ мірѣ". Все доброе будетъ спасено, а злое не можетъ перейти въ вѣчность. Злыя дѣла погибнутъ вмѣстѣ съ погибелью нынѣшняго міра, а въ вѣчный міръ воскресенія перейдутъ только люди, виновные въ злѣ, но не ихъ злыя дѣла... Несмѣловъ сводитъ всю „метафизику жизни" къ нѣкоему парадоксу, къ парадоксу „неудачнаго откровенія". О мірѣ сразу приходится утверждать двоякое. „Міръ есть откровеніе Божіе, и міръ не служитъ откровеніемъ Бога". Это есть таже двойственность, что и человѣкъ въ себѣ открываетъ. И „неудача" отъ человѣка больше всего и зависитъ... Въ построеніи Несмѣлова есть какая-то изначальная неувязка. Онъ рѣзко подчеркиваетъ ирраціональность христіанства, его соблазнительность для ума человѣческаго: „христіанство явилось въ мірѣ, какъ невѣроятное ученіе и непонятное дѣло". Но вмѣстѣ съ тѣмъ старается оправдать христіанство доводами разума, „путемъ научнаго изслѣдованія всѣхъ данныхъ въ опытѣ несомнѣнныхъ фактовъ міровой дѣйствительности". И всѣ дедукціи Несмѣлова имѣютъ разсудочный характеръ. Самая вѣра у него снижена до уровня здраваго смысла, „есть признаніе за истину сообщенія о такихъ фактахъ, которыхъ мы сами не наблюдали и не можемъ наблюдать, но вѣроятную дѣйствительность которыхъ мы всетаки можемъ утверждать". Въ логикѣ Несмѣловъ остается на почвѣ философскаго эмпиризма. Во всей его системѣ нѣтъ мѣста для умозрѣнія и слишкомъ много какихъ-то житейскихъ соображеній и расчетовъ, доводовъ отъ возможности и вѣроятности (всего больше это сказывается въ главѣ о паденіи, гдѣ Несмѣловъ даетъ гадательную схему доводовъ и мотивовъ діавола, и о послѣднихъ судьбахъ). И есть въ этомъ какое-то миссіонерское упрощеніе самихъ истинъ. Онъ все время старается показать,

„что апостолы могли такъ учить, какъ излагается ихъ ученіе въ содержаніи церковной вѣры, и что они даже не могли учить иначе, чѣмъ учитъ теперь Церковь". Онъ стремится все сдѣлать въ христіанствѣ совершенно яснымъ. „Вѣдь если бы я узналъ, почему христіанствомъ утверждается догматъ о Св. Троицѣ, я бы могъ обсудить основанія этого догмата, и если бы я увидѣлъ, что не принять этихъ основаній я не могу, то я ужъ не могъ бы подумать о Богѣ иначе, какъ только о Троичномъ"... Принятіе христіанства есть по Несмѣлову какой то разсудочный актъ, актъ разсудительности и благоразумія: „кто найдетъ въ христіанствѣ оправданіе и разъясненіе своихъ познаній, тотъ необходимо и приметъ христіанство". И если бы удалось построить такую единую систему убѣдительныхъ познаній, то сразу же прекратились бы всѣ религіозныя разногласія и споры, и всѣ бы приняли правую вѣру. „Человѣкъ погибаетъ только по невѣжеству своему", это очень характерное празнаніе Несмѣлова. И онъ хотѣлъ бы разъяснить человѣку, что нѣтъ для ума никакихъ препятствій усвоить себѣ содержаніе проповѣди, и есть всѣ основанія „принять христіанство въ качествѣ религіи"... Замыселъ Несмѣлова очень интересенъ. Онъ хотѣлъ бы показать тожество христіанской истины съ идеаломъ человѣческаго самосознанія. Но всего у него слабѣе именно психологическій анализъ, всегда отравленный какимъ то нравственнымъ прагматизмомъ. Въ его системѣ все какъ-то слишкомъ расчитано и схематично. Разсужденій больше, чѣмъ опыта или интуиціи. Несмѣловъ притязаетъ, что его міровоззрѣніе построено на фактахъ, а не на понятіяхъ (и какъ характерно такое противопоставленіе сразу для „прагматизма" и для „позитивизма"!). Но самые факты представлены у него всегда только въ чертежѣ или схемѣ, безъ плоти и красокъ. Поражаетъ у Несмѣлова нечувствіе исторіи. „Человѣкъ", о которомъ онъ говоритъ. живетъ не въ исторіи, но наединѣ со своими тягучими мыслями. И когда Несмѣлову приходится говорить объ историческихъ фактахъ, онъ больше о нихъ разсуждаетъ, чѣмъ изображаетъ ихъ. О Церкви онъ тоже говоритъ удивительно мало. О таинствахъ Несмѣловъ говоритъ очень неточно, перетолковываетъ ихъ психологистически (крещеніе, какъ нѣкій „общій символическій знакъ" вступленія въ составъ исповѣдниковъ и послѣдователей Христа, и т. д.)... Все въ его построеніи слишкомъ сдвинуто впередъ, въ будущее. Историческая реальность явно не дооцѣнивается. И не дооцѣнивается въ такой рѣшительной мѣрѣ, что даже и не образуется никакого натяженія между настоящимъ и будущимъ, нѣтъ никакого становленія. Вѣдь этотъ міръ вообще долженъ упраздниться, онъ

просто совсѣмъ не тотъ, который долженъ существовать. И пока этотъ міръ еще не упраздненъ, и новый міръ еще не возсозданъ, человѣческая судьба остается неразрѣшенной... Система Несмѣлова не удалась именно, какъ система. Вопросы подымаются въ ней важные, но въ какой-то очень неловкой постановкѣ. И образъ Христа остается блѣднымъ. Онъ точно заслоненъ разсудочною схемою Его дѣла. Проблемъ духовной жизни Несмѣловъ почти не касается... Его книга остается очень показательнымъ памятникомъ его эпохи, уже ищущей, но еще слишкомъ недовѣрчивой, чтобы найти Очень чувствуется, что книга написана въ тихомъ углу...

14. Въ исторіи русскаго богословія рѣзко проступаетъ общее противорѣчіе русскаго развитія. Расходятся и вновь сталкиваются два настроенія: историзмъ и морализмъ. Это ясно сказывается уже съ пятидесятыхъ годовъ. Остро проявляется историческая любознательность, историческое чутье и вниманіе, любовь и умѣніе возвращаться сочувственнымъ воображеніемъ въ прошедшіе вѣка. Эта новая чуткость сочетается нерѣдко съ тѣмъ философскимъ проникновеніемъ въ исторію, которое осталось въ наслѣдство отъ романтической эпохи и отъ „сороковыхъ годовъ". Историческое направленіе въ русской богословской наукѣ было очень сильнымъ и яркимъ. Но въ тѣ же годы начинается и какой-то неудерживый рецидивъ „отвлеченнаго морализма". И въ немъ историческая нечуткость и даже прямое нечувствіе скрещивается съ паѳосомъ безусловнаго долженствованія. Психологически это былъ довольно неожиданный возвратъ въ XVIII-ый вѣкъ, съ его „просвѣщеніемъ" и съ его „чувствительностью". И этотъ рецидивъ съ большою силою сказался въ русскомъ богословскомъ творчествѣ. Здѣсь были свои пріобрѣтенія. Повысилась нравственная воспріимчивость, иногда слишкомъ нервная и болѣзненная. Усилилась личная заинтересованность въ религіозной проблематикѣ. Но съ этимъ нераздѣльны и опасности. И всего сложнѣе опасность психологизма: точно уходъ съ бурныхъ просторовъ объективной дѣйствительности въ нѣкую теплицу чувствительнаго сердца. Это означало сразу и „отставку разума" въ богословіи, и нѣкій надрывъ въ напрасномъ смиреніи, и прямое равнодушіе къ истинѣ. Морализмъ въ русскомъ богословіи имѣлъ всѣ признаки упадочнаго движенія. Въ обстановкѣ общественнаго и политическаго испуга это настроеніе становилось особенно зловѣщимъ. Въ психологическихъ соблазнахъ разлагалось и размягчалось самое чувство церковности, таинственная реальность Церкви становилась менѣе очевидной и убѣдительной, и отсюда только новые страхи. Именно въ эту двусмысленную эпоху сложился нашъ недавній стиль церковной бѣдно-

сти и простоты. „Морализмъ“ или „нравственный монизмъ“ въ богословіи означалъ кризисъ церковной культуры, самой церковной культурности. Какъ то было установлено, и слишкомъ многими безъ доказательствъ принято на вѣру, что Церковь исключаетъ культуру, что церковность и должна быть внѣ культуры. Самые сильные доводы въ защиту этого врядъ-ли доказуемаго положенія можно было привести отъ „аскетическаго“ міровозрѣнія. Но вся острота этой притязаемой церковной „некультурности“ была не въ томъ, что налагался запретъ на „свѣтскую“ культуру, но въ томъ, что отвергалась и самая церковная культура, культура въ Церкви. И этого не требовалъ „аскетическій принципъ“, если только прилагать его здраво и мудро. Великіе Василій и Григорій, при всемъ своемъ аскетическомъ самоотреченіи, всегда оставались людьми тонкой культурности, и это не было въ нихъ слабостію. И то-же можно повторить и о многихъ другихъ, о Максимѣ Исповѣдникѣ, напримѣръ, или объ Іоаннѣ Дамаскинѣ, если и не упоминать объ Оригенѣ или о блаж. Августинѣ. У насъ же пониженіемъ культурнаго уровня Церкви ослаблялась ея духовная и историческая вліятельность. Это былъ кризисъ и надрывъ. И здѣсь же еще разъ нужно напомнить о болѣзненномъ разрывѣ и антагонизмѣ „бѣлаго“ и „чернаго“ духовенства, которые все болѣе углублялись. Здѣсь было въ основѣ и дѣйствительное расхожденіе церковныхъ идеаловъ и концепцій. Борьба отбрасывала обѣ стороны въ крайность. Примиреніе и синтезъ были психологически почти невозможны. И къ тому же свобода обсужденія была слишкомъ стѣснена. А всѣ эти противорѣчія и диссонансы обычно прикрывались или заслонялись искусно налаженными условными схемами... Вторая половина прошлаго вѣка въ исторіи русскаго богословія никакъ не можетъ быть названа временемъ безсилія и упадка. За это время было сдѣлано очень много. И темпъ событій былъ достаточно скорымъ. Но эта была эпоха смутная, раздвоенная, тревожная. Историку приходится все время отмѣчать противорѣчія и неувязки. Это не было время сна. Это было, напротивъ, время повышенной возбужденности.

VIII. Накануне.

1. „Конецъ вѣка" означалъ въ русскомъ развитіи рубежъ и начало, перевалъ сознанія. Измѣняется самое чувство жизни. „Все болѣе и болѣе наростаетъ чувство чрезвычайности" (А. Бѣлый)... И то былъ не только душевный сдвигъ. То былъ новый опытъ... Въ тѣ годы многимъ вдругъ открывается, что человѣкъ есть существо метафизическое. Въ самомъ себѣ человѣкъ вдругъ находитъ неожиданныя глубины, и часто темныя бездны. И міръ уже кажется инымъ. Ибо утончается зрѣніе. Въ мірѣ тоже открывается глубина... Религіозная потребность вновь пробуждается въ русскомъ обществѣ, какъ это уже было однажды, въ Александровскую эпоху. И это пробужденіе опять было болѣзненнымъ и труднымъ. Соблазновъ стало больше, когда „душа пробудилась", и жизнь стала опаснѣе... Религіозная тема ставится теперь какъ тема жизни, не только какъ тема мысли. Теперь ищутъ уже не только религіознаго міровоззрѣнія. Вспыхиваетъ жажда вѣры. Раждается потребность въ „духовной жизни", потребность строить свою душу. И вдругъ все становится какъ-то очень серьезно... Это значитъ не то, что всѣ тогда были серьезны и вѣрно оцѣнивали значительность происходившаго. Напротивъ, тогда было слишкомъ много самаго опаснаго легкомыслія, мистической безотвѣтственности, просто игры. Но самыя событія тогда вдругъ стали серьезны. И въ нихъ внятно обозначился суровый апокалиптическій ритмъ... Тогда рѣшалась судьба людей. Тогда спасались и погибали, сбивались съ пути, теряли себя, или пріобрѣтали душу свою и души братьевъ. Тогда было много крушеній, и рѣдкія надежды сбылись. Павшихъ было больше, чѣмъ достигшихъ. Немногіе нашли себя въ Церкви. И слишкомъ многіе остались, захотѣли остаться внѣ. Иные пошли кривыми путями, ушли въ дурной опытъ... „Еще летали сны, и схваченная снами душа молилася невѣдомымъ богамъ"... Это было время исканія и соблазновъ. Пути странно скрещивались и расходились.

И всего больше было противорѣчій... Обостряется тревога совѣсти. Но рядомъ вспыхиваетъ и подпольный бунтъ. Для девяностыхъ годовъ равно характерны и вліяніе Толстого, и вліяніе Ницше. Вліяніе Ницше было все же сильнѣе. Ницше понимали по разному. Для однихъ онъ былъ отрицателемъ, „человѣкомъ послѣдняго бунта", ломавшимъ историческую мораль. Для другихъ онъ былъ учителемъ, именно учителемъ и проповѣдникомъ новой нравственности, „любви къ дальнему" (срв. статьи о Ницше В. П. Преображенскаго въ „Вопросахъ философіи и психологіи" и позже статью С. Л. Франка въ „Проблемахъ Идеализма"). И, страннымъ образомъ, именно Ницше многимъ подсказалъ идею религіознаго синтеза, религіозной культуры... Для девяностныхъ годовъ характерны и кантіанскіе мотивы, идеологія императивовъ и долга, паѳосъ моральнаго благородства. „Назадъ къ Канту" у насъ начали возвращаться сперва въ области нравственной философіи. И соединяли Канта съ Шопенгауэромъ, это очень характерно и для Вл. Соловьева. Всего больше у Канта привлекала именно его защита независимости нравственныхъ сужденій. Въ этомъ отношеніи очень показательно для 90-хъ годовъ возрожденіе естественнаго права, связанное прежде всего съ именемъ П. И. Новгородцева (1866—1924). Это былъ отходъ отъ односторонняго историзма въ общественной философіи и въ политикѣ права и возстановленіе правъ моральнаго сужденія и оцѣнки. Нѣсколько позже получаютъ большое распространеніе идеи „этическаго критицизма", идеи Виндельбанда и Риккерта. „Прелюдіи" Виндельбанда были у насъ въ свое время рѣшающимъ чтеніемъ для многихъ (обычно вмѣстѣ съ „Оправданіемъ Добра"). Въ 1903 году вышелъ извѣстный сборникъ: „Проблемы идеализма", въ которомъ соединялись представители очень разныхъ теченій. Это было обоснованіе этическаго идеализма... Антитезою этому моралистическому міровоззрѣнію былъ марксизмъ. Марксизмъ въ 90-ые годы былъ пережитъ у насъ, какъ міровоззрѣніе, какъ философская система. Тогдашній споръ „марксистовъ" и „народниковъ" былъ столкновеніемъ двухъ философскихъ теорій, двухъ міровоззрительныхъ стилей. Это было возстаніе новой метафизики противъ засилія морализма. Метафизика марксизма была дурной и догматической метафизикой. Но важна не догма марксизма, а его проблематика. Весь патетизмъ моралистовъ не могъ искупить ихъ метафизической растерянности и нечувствія. Марксизмъ же былъ практически возвращеніемъ къ онтологіи, къ дѣйствительности, къ „бытію". Въ самомъ историческомъ детерминизмѣ сказывался тотъ же реалистическій сдвигъ. Возникалъ вопросъ о свободѣ и необходи-

мости въ общественномъ процессѣ, и это неизбѣжно уводило въ метафизику. Отъ Маркса къ Гегелю переходъ былъ очень естественнымъ. И въ самомъ марксизмѣ уже была гегеліанская прививка... „Русскій марксизмъ 90 хъ годовъ самъ уже былъ кризисомъ сознанія русской интеллигенціи. Въ немъ обнаружилось большое культурное усложненіе, въ немъ пробудились умственные и культурные интересы, чуждые старой русской интеллигенціи. И прежде всего это обнаружилось въ сферѣ философіи" (Н. А. Бердяевъ)... И отъ Маркса стали „возвращаться" и къ Канту, и къ Гегелю, отъ марксизма переходить къ идеализму. Гносеологическая критика дѣлала уже невозможнымъ догматическій матеріализмъ. Къ „идеализму" вѣдь переходили и тѣ, кто сворачивалъ къ Авенаріусу или Маху, только къ дурному идеализму. Кромѣ неокантіанскихъ вѣяній сказывалось и вліяніе имманентной философіи (срв. предисловіе Струве къ книгѣ Бердяева, 1901)... Въ марксизмѣ были крипто-религіозные мотивы. Утопическое мессіанство, прежде всего, и затѣмъ чувство общественной солидарности. И можно сказать, что именно марксизмъ повліялъ на поворотъ религіозныхъ исканій у насъ въ сторону Православія (замѣчаніе Г. П. Федотова). Изъ марксизма вышли Булгаковъ, Бердяевъ, Франкъ, Струве... Все это были симптомы какого то сдвига въ глубинахъ. Очень вѣрно говоритъ объ этой эпохѣ Бердяевъ. „Въ Россіи появились души, очень чуткія ко всѣмъ вѣяніямъ духа". Снова начинается душевный ледоходъ въ русской культурѣ... Съ 90 хъ годовъ начинается ренессансъ русской поэзіи. И это не было только литературное или поэтическое движеніе. Здѣсь былъ новый опытъ, и снова поэзія и литература получаютъ особую жизненную значительность. То былъ рецидивъ романтизма въ русскомъ сознаніи, вновь вспыхнула „жажда вѣчности", „der heisse Durst nach Ewigkeit"... Въ поэтическомъ движеніи 90-хъ годовъ, въ этомъ раннемъ русскомъ „символизмѣ" и въ декадентствѣ, все было какъ-то странно спутано или перемѣшано, все было двузначно и двусмысленно, все двоилось. Русскій символизмъ начинался возстаніемъ, бунтомъ и отреченіемъ, отрицаніемъ, обличеніемъ стараго и скучнаго міра. И въ этомъ чувствовалось нѣкое изступленіе „подпольнаго человѣка". И странно перемежаются противорѣчивыя чувства: „совершеннаго самоутвержденія" и усталости, безочарованія, безпомощной тоски. Соединяются мотивы Ницше и французскаго символизма. Для всего движенія характерно это стремленіе перейти за черту, „по ту сторону добра и зла". Иначе сказать: преодолѣть этику эстетикой. Это была новая антитеза къ привычному морализму предыдущаго поколѣнія. И это типичная упадочная черта, она повторяется и позже, уже въ болѣе зрѣлыхъ

опытахъ религіознаго или мистическаго синтеза. „Нѣтъ двухъ путей: добра и зла, есть два пути добра... Блаженство въ томъ, что все равно, какимъ путемъ итти“ (Н. М. Минскій). „И зло, и благо два пути, ведутъ къ единой цѣли оба, и все равно, куда идти“ (Д. С. Мережковскій)... И это было не столько „переоцѣнка“, сколько прямое ниспроверженіе „всѣхъ цѣнностей“... Преобладаютъ въ поэзіи 90-хъ годовъ унылые и блеклые тона, „пѣсни сумерекъ и ночи“. Но въ самой этой усталости разверзается новая глубина. Характерна эта глухая, тяжелая, ползучая тоска. Она не кажется искренной, о ней слишкомъ много говорятъ. Въ ней сликомъ много самолюбованія. И это тоскливое и тоскующее сознаніе слишкомъ охотно отрывается отъ дневной дѣйствительности, уходитъ въ какіе то сумеречные тупики. „Въ моей пещерѣ тѣсно и сыро, и нечѣмъ ее согрѣть. Далекій отъ земного міра, я долженъ здѣсь умереть“. (Ѳ. Сологубъ). И привыкали жить въ мірѣ какихъ то полутѣней и полузвуковъ, „несозданныхъ созданій“. И все таки эта тоска была уже религіозной, была тайнымъ предчувствіемъ, жаждой вѣры, „тоской небывалой весны“, тоской по небывалому чуду. „Но сердце хочетъ и проситъ чуда, чуда! О, пусть будетъ то, чего не бываетъ, никогда не бываетъ“ (З. Гиппіусъ)... Эту тоску и этотъ надрывъ нельзя объяснить ни психологически, ни соціологически, разложеніемъ буржуазнаго быта. Здѣсь уже слышится религіозная тоска, слѣпая еще и смутная. Но испугъ былъ искреннимъ, — испугъ передъ случаемъ, рокомъ, судьбою, слѣпыми или темными силами бытія, — все это характерные темы искусства „на рубежѣ столѣтій“. Открывается безсмыслица и призрачность міра, и въ немъ жуткая заброшенность и одиночество человѣка. Еще нѣтъ выхода, только тоска, порывъ, исканіе. Снова зачитываются Шопенгауэромъ, уже какъ мистическимъ писателемъ; и съ этимъ смыкается вліяніе Ибсена, М. Метерлинка. И все больше начинаютъ читать и переживать Достоевскаго. Книга Мережковскаго о Толстомъ и Достоевскомъ (1902) была написана на очередную тему. Это была книга о религіи больше, чѣмъ о литературѣ... И тоска разрѣшается предчувствіемъ, ожиданіемъ. „Недавно мнѣ тайно сказали, что скоро вернется Христосъ“... А. Бѣлый говоритъ о началѣ вѣка: „Туманы тоски вдругъ разорваны красными зорями совершенно новыхъ дней“. Рѣшающимъ было предчувстіе, миръ становится точно сквознымъ: „Я сталъ всему удивляться, на всемъ уловилъ печать“... Это былъ особый путь возврата къ вѣрѣ, чрезъ эстетизмъ и черезъ Ницше, и въ самой вѣрѣ оставался осадокъ этого эстетизма, осадокъ искусства и литературности. Раньше у насъ возвращались къ вѣрѣ черезъ философію (къ догматикѣ) или черезъ мораль (къ Евангелизму).

Путь черезъ искусство былъ новымъ. На него вступаетъ отчасти Влад. Соловьевъ, именно въ эти 90-ые годы. И еще одна черта характерна. Этотъ новый религіозный возвратъ окрашенъ въ западническіе тона, онъ питается не отъ восточныхъ или славянофильскихъ истоковъ... „Дальше идти некуда: историческій путь пройденъ, дальше обрывъ и бездна, паденіе или полетъ, — путь сверхисторическій: религія“ (Мережковскій)... Творчество Мережковскаго всего характернѣе для этого перехода отъ литературы къ религіи подъ „конецъ вѣка“. Мережковскій начинаетъ поэзіей скорби и безочарованія, и жаждой вѣры. У Ницше онъ учится освобожденію чрезъ красоту. И отъ Ницше беретъ свою основную антитезу: эллинизмъ и христіанство, „олимпійское“ начало и „галилейское“, — „святость плоти“ и „святость духа“. У Мережковскаго болѣзненное пристрастіе къ логическимъ схемамъ, къ контрастамъ всего больше, — не къ діалектическимъ антитезамъ, но именно къ тѣмъ эстетическимъ контрастамъ, которые не поддаются разрѣшенію въ синтезѣ. (срв. рѣзкое замѣчаніе Бердяева: „тайна Мережковскаго и есть тайна двоенія, двоящихся мыслей“). И все его міровоззрѣніе построено на этомъ противопоставленіи Эллады и Христа. Эллада была для Мережковскаго открытіемъ и освобожденіемъ. „Я взглянулъ, увидѣлъ все сразу, и сразу понялъ, — скалы Акрополя, Парѳенонъ, Пропилеи, и почувствовалъ то, чего не забуду до самой смерти. Въ душу хлынула радость того великаго освобожденія отъ жизни, которое дается красотой“. Эллада есть красота, но красота искусства, не столько живая красота, — „бѣлое мраморное тѣло Эллады“. Освобожденіе отъ жизни, „сладкій отдыхъ смерти“. Но бѣлизна мрамора и синева южнаго моря зачаровываютъ. И на этомъ яркомъ фонѣ зловѣщими кажутся „черныя, безцвѣтныя тѣни монаховъ“. Христіанство для Мережковскаго есть именно монашество, аскетизмъ, міроотреченіе, ненависть къ міру, густая и тяжелая тѣнь. Это — чрезмѣрность духа, какъ въ эллинизмѣ чрезмѣрность плоти. Этотъ контрастъ онъ хотѣлъ показать въ образахъ въ своихъ историческихъ романахъ. Здѣсь сразу сказывается искусственность плана. Въ IV-мъ вѣкѣ, конечно, вся сила жизни была въ Церкви, и эллинизмъ умиралъ внутренней смертью. Но Мережковскаго именно и привлекали эти упадочные люди умиравшей античности, такъ напоминавшіе современныхъ людей, всѣ эти утонченные и одинокіе эстеты, софисты, гностики, — люди упадка, не возрожденіе... Но Мережковскій идетъ дальше и ставитъ тему синтеза. Какъ сочетать эти „двѣ бездны“, верхнюю и нижнюю, духъ и плоть? какъ преодолѣть аскетическую узость „исто-

рическаго христіанства"? Здѣсь очевидное двоеніе понятій. Мережковскій правъ, что христіанство освящаетъ плоть, ибо есть религія Воплощенія и Воскресенія. Потому и аскетизмъ есть только путь. Но онъ хочетъ возсоединить и освятить не-преображенную плоть, всѣ эти экстазы плоти и страстей. Синтезъ былъ бы возможенъ только въ преображеніи, но именно преображенія и одухотворенія плоти Мережковскій и не хочетъ: „не слиты, сплетены"... И получается обманное смѣшеніе, блудящій пламень, прелесть... Мережковскій зналъ объ этой опасности и надѣялся ея избѣжать. „Я знаю, что въ моемъ вопросѣ заключается опасность ереси, которую можно бы назвать, въ противоположность аскетизму, ересью астартизма, т. е. не святого соединенія, а кощунственнаго смѣшенія и оскверненія духа плотью... Если это такъ, то пусть меня предостерегутъ стоящіе на стражѣ, ибо, повторяю, я не учу, а учусь, не исповѣдую, а исповѣдуюсь. Я не хочу ереси, не хочу отрыва"... Врядъ ли только Мережковскому удалось избѣжать этого „смѣшенія", этой прельстительной двусмысленности... Во всякомъ случаѣ, „историческое христіанство" вовсе не было тако „безплотно", какъ то требуется искуственными схемами антипозицій у Мережковскаго. Самъ онъ весь обращенъ къ Грядущему, къ Третьему Завѣту. Онъ предчувствуетъ „величайшій космическій переворотъ", на полпути ко Второму Пришествію. Кончается „историческое христіанство", и не кончается ли эпоха Западной Церкви? Ибо исполнена историческая задача Запада: „отторженіе отъ язычества". И не открывается ли чередъ Восточной Церкви? „Не будетъ ли и Она призвана къ нѣкоторому великому дѣйствію, въ которое, м. б., и вмѣстится никѣмъ не вмѣщенное Слово Господне о Святомъ Духѣ и Святой Плоти"? Мережковскій тогда, впрочемъ, не хотѣлъ отдѣляться отъ „исторической" Церкви, онъ вѣрилъ въ ея творческія возможности. Это и привело его къ встрѣчѣ съ „церковниками", на „Религіозно-философскихъ собраніяхъ" въ Петербургѣ, въ 1901-1903 г.г... Мережковскій говорилъ о „христіанскомъ Возрожденіи", въ противовѣсъ слишкомъ языческому Ренессансу, и спрашивалъ, не начинается ли уже это возрожденіе въ русской литературѣ, — но въ литературѣ ли должно начинаться религіозное возвращеніе? И не было ли бы это имъ воображаемое Возрожденіе снова только возстановленіемъ язычества больше, чѣмъ раскрытіемъ христіанства? Все же Ницше или Гете для Мережковскаго ближе, чѣмъ хотя бы даже Данте или Францискъ Ассизскій. „Историческаго христіанства" Мережковскій просто не зналъ и всѣ его схемы ужасно призрачны. Это именно схемы, а не угаданный смыслъ... У Мережковскаго была и вторая тема, особая тема о Рос-

сіи. Это тема о Петровской реформѣ. „Никогда во всемірной исторіи не было такого смятенія такого потрясенія человѣческой совѣсти, какое испытала Россія во время Петровскихъ преобразованій. Не у однихъ раскольниковъ тутъ могла бы возникнуть мысль объ Антихристѣ“... Отсюда былъ не далекъ этотъ характерный для дальнѣйшаго развитія Мережковскаго переходъ къ религіозному оправданію революціи... Мережковскій весь въ ожиданіи Второго Пришествія. И тогда не православіе ли, какъ свобода, въ любви примиритъ католичество и протестантизмъ, вѣру и разумъ, „въ единой соборной и апостольской, уже дѣйствительно вселенной Церкви Святой Софіи, Премудрости Божіей, которой глава и первосвященикъ самъ Христосъ“?!... У Мережковскаго больше схемъ, чѣмъ опыта. Но въ этихъ схемахъ онъ часто улавливалъ и закрѣплялъ дѣйствительныя и типическія настроенія времени. Тему о христіанствѣ и эллинизма у насъ поставилъ онъ первый. Но это не была его личная тема. И съ большимъ, чѣмъ у Мережковскаго, проникновеніемъ и съ большей остротой ее вслѣдъ за тѣмъ поставилъ и развивалъ Вячеславъ Ивановъ (род. 1866). Путь Иванова проходилъ какъ-то мимо христіанства, хотя въ недавніе годы онъ и изогнулся его переходомъ въ Римскую церковь. Ивановъ весь въ античности и весь въ искусствѣ. Къ христіанству онъ приходитъ отъ культа Діониса, отъ древней „эллинской религіи страдающаго бога“, которую онъ изучалъ долгіе и долгіе годы, и не только какъ историкъ или археологъ. И христіанство онъ перетолковываетъ въ духѣ вакхизма и оргіазма, строитъ новый миѳъ. У него это скорѣе эстетическая схема, чѣмъ религіозная, но именно религіозная жажда и утоляется здѣсь эстетическими поддѣлками. Основная мечта Вяч. Иванова была о „соборности“, о соборномъ дѣйствіи, онъ хотѣлъ религіозно освоить проблему „народа“ и „коллектива“. Но самъ оставался всегда уединеннымъ мечтателемъ, слишкомъ погруженнымъ въ поэтическіе экстазы. И подлинная „соборность“ не есть тайна мистическаго коллектива, но откровaніе Единаго Христа, въ Которомъ всѣ одно, будучи каждый съ Нимъ. То и было главной опасностью „символизма“, что религія здѣсь превращалась въ искусство, почти что въ игру, и въ духовную реальность надѣялись прорваться приступомъ поэтическаго вдохновенія минуя молитвенный подвигъ (слишкомъ много грезъ и мало трезвѣнія). Правда Иванова была въ томъ, что онъ дѣйствительно **чувствовалъ религіозную реальность и значительность исторіи.** Это особенно ясно сказалось въ его извѣстномъ спорѣ съ М. О. Гершензоновъ, въ ихъ замѣчательной „Перепискѣ изъ двухъ угловъ“ (1921). Въ новыхъ формахъ это былъ все тотъ-же типическій русскій **споръ**

объ историзмѣ и морализмѣ. Ивановъ отстаивалъ религіозный смыслъ исторіи противъ моралистическаго нигилизма... Подъ двойнымъ вліяніемъ Мережковскаго и Вяч. Иванова тема двойного религіознаго возрожденія была въ то время очень энергично поставлена Н. А. Бердяевымъ. „Мы зачарованы не только Голгоѳой, но и Олимпомъ, зоветъ и привлекаетъ насъ не только Богъ страдающій, умершій на Крестѣ, но и Богъ Панъ, богъ стихіи земной, богъ сладострастной жизни, и древняя богиня Афродита, богиня пластичной красоты и земной любви... И мы благоговѣйно склоняемся не только передъ Крестомъ, но и передъ божественно прекраснымъ тѣломъ Венеры" (О новомъ религіозномъ сознаніи, 1907). Нельзя было сильнѣе выразить весь этотъ прелестной и соблазнительный замыселъ сплетенія двухъ безднъ... Христіанство есть „неполная истина", ибо безплотная, аскетическая. „Преступленія Церкви противъ земли, противъ земной правды, противъ культуры и свободы слишкомъ ужасны, слишкомъ невыносимы"... Для самого Бердяева эти настроенія были только короткимъ этапомъ. Но для эпохи они характерны. Это былъ взрывъ темнаго и очень страстнаго натурализма. Русская душа въ своемъ возвращеніи въ Церковь была остановлена и зачарована этими грезами грѣшнаго воображенія... Еще рѣзче и острѣе этотъ религіозно-натуралистическій соблазнъ сказался въ творчествѣ и міровоззрѣніи В. В. Розанова (1856—1919). Это былъ писатель съ большимъ религіознымъ темпераментомъ, но человѣкъ религіозно слѣпой. Не слѣпой къ религіи, но слѣпой въ религіи. Человѣкъ религіозной страсти, не мысли, даже не вѣры. И въ немъ больше поражаетъ его жуткое нечувствіе, чѣмъ его прозрѣнія; самый фактъ, что онъ смогъ не увидѣть самого очевиднаго... Розановъ какимъ то жуткимъ образомъ такъ и не увидѣлъ христіанства, такъ и не услышалъ благовѣстія. Онъ слышалъ только то, что хотѣлъ, что соглашался слушать. И все сейчасъ же толковалъ по своему. Самъ Розановъ отмѣчалъ у себя съ дѣтства „поглощенность воображеніемъ". И все для него только поводъ. Въ немъ не было органической цѣльности. Розановъ весь въ хаосѣ, въ минутахъ, въ переживаніяхъ, въ проблескахъ. Всѣ его книги точно дневникъ. Ему всего свойственнѣе было писать именно афоризмами, короткими фразами, отрывочками, обломками. Рѣдко ему удаются большія картины. У него какое то разложенное и разлагающее сознаніе, — разлагающее потому, что придирчивое, раздергивающее по черточкамъ, по мелочамъ. И сразу же навертываются какія-то раздражительныя ассоціаціи, больше по смежности. "Я никогда не владѣлъ своимъ вниманіемъ... Но меня поражало что-нибудь, мысль или

предметъ“. За этимъ скрывается изъянъ логической воли, у Розанова нѣтъ ни чувства отвѣтственности за свои мысли, ни желанія за нихъ отвѣчать, онъ одержимъ своими мыслями, ими не владѣетъ. Это предѣлъ субъективизма, романтической прихотливости. Сюда присоединяется въ послѣднихъ его книгахъ навязчивая интимность, ненужная, а потому переходящая въ манерность и развязность. Міровоззрѣніе Розанова слагалось въ опытѣ личныхъ огорченій и обидъ. Очень разныя идейныя вѣянія отпечатлѣлись на немъ, начиная гегеліанствомъ раннихъ лѣтъ (въ его книгѣ: О пониманіи, 1886). Затѣмъ Розановъ прошелъ чрезъ чтеніе Достоевскаго (и Гоголя), и отчасти усвоилъ идеологію почвенничества. Но только отчасти. Сильнѣе было вліяніе Леонтьева, о которомъ Розановъ еще при его жизни написалъ очень проницательную статью. Въ ней уже можно распознать типическіе пути мысли и темы позднѣйшаго Розанова. Характерно, прежде всего, это „эстетическое пониманіе исторіи“ (такъ называется первая изъ статей, 1892). Всѣ мѣрила снимаются ради эстетическаго. Эти мотивы романтическаго натурализма всегда сильны у Розанова, а вѣдь въ романтическій натурализмъ уже включенъ интересъ къ этимъ стихійнымъ культамъ древняго Востока, которые завлекали Розанова. Но къ этому неожиданно присоединяется мотивъ крайняго сентиментализма,, кокого-то обывательнаго умиленія. Онъ отвергаетъ догматы ради умиленія. „Христіанство вышло все изъ народныхъ вздоховъ, изъ народнаго умиленія къ Богу“. Богъ есть „центръ мірового умиленія“. И этотъ острый психологизмъ, разлагающій самую реальность религіознаго опыта, совсѣмъ не случаенъ для Розанова. „Такъ что-же Онъ такое для меня? Моя вѣчная грусть и моя радость. Особенная, ни къ чему не относящаяся“... Послѣднія главы Евангелія кажутся ему не реальными, не убѣдительными, ибо они уводятъ по ту сторону. Въ такой психологической перспективѣ, конечно, христіанское благовѣстіе не звучитъ... Совсѣмъ невѣрно называть религію Розанова религіей Виѳлеема. Ибо дѣйствительное таинство Виѳлеема не есть пастораль или семейное умиленіе, какъ то выходило у Розанова, но огненная тайна Боговоплощенія. Не столько радость человѣческаго рожденія, но слава Божественнаго нисхожденія. Слово плоть бысть! И вотъ это Розановъ никогда не понималъ. Онъ не понималъ и Виѳлеема, онъ не принималъ и тайны Богочеловѣчества вообще, ни умомъ, ни сердцемъ. Отсюда именно понятна и его враждебность, его бунтъ противъ Креста. „Христіанство есть культура похоронъ“... Поэтому онъ вовсе остается внѣ христіанства и обличаетъ его извнѣ, какъ внѣшній... Натурализмъ Розанова никакъ нельзя называть „христіанскимъ“, да и можетъ ли быть христіанскій

натурализмъ. Розановъ пріемлетъ міръ, какъ онъ данъ, не потому, вѣдь, что онъ уже спасенъ, но потому, что онъ и не нуждается собственно въ спасеніи, — ибо самое бытіе добро зѣло, вотъ это „сырое вещество земли". И именно этотъ не преображенный міръ такъ Розанову дорогъ, что ради него онъ отвергаетъ Іисуса. Ибо во сладости Іисусовой прогоркъ міръ... Въ христіанствѣ невозможна языческая радость, невозможна уже стихійная жизнь, — вотъ почему Розановъ считаетъ христіанство умерщвляющимъ, и договаривается до „Темнаго Лика"... Именно слѣпота поражаетъ въ Розановѣ всегда, — и въ его рефератѣ объ „а-догматизмѣ христіанства" въ религіозно-философскихъ собраніяхъ (1902), и въ его позднѣйшемъ докладѣ „О сладчайшемъ Іисусѣ и горькихъ плодахъ міра" (1907), и въ его книгѣ: „Темный ликъ" (1911). Послѣ этой книги Розановъ какъ будто сталъ о чемъ то догадываться (въ связи съ неизбѣжностью смерти), еще не видѣть. Однако, и въ предсмертныхъ выпускахъ своего „Апокалипсиса нашего времени" онъ оставался въ прежней враждебности и называлъ христіанство нигилизмомъ, потому что Христосъ „не взялъ" той царственной власти, что была предложена ему въ пустынѣ искушеній. Впрочемъ, умеръ Розановъ, какъ членъ Церкви... У Розанова было несомнѣнное чувство быта, мелкаго быта, мелочей быта. Бердяевъ мѣтко называлъ его „геніальнымъ обывателемъ" Но это было упадочное чувство быта, не простая бытовая жизнь, а именно любованіе бытомъ, снова отъ духовной безбытности. И ясновидѣніе плоти и пола, которымъ Розановъ былъ несомнѣнно одаренъ, было у него болѣзненнымъ и нездоровымъ. Ибо онъ не былъ способенъ увидѣть цѣльнаго и цѣлостнаго человѣка. Человѣкъ какъ то сразу распадался для него на духъ и плоть, и только плоть и обладала для него онтологической убѣдительностью. „Карамазовщину мы переименуемъ въ святую землю, въ священный корень бытія"... Изъ Новаго Завѣта Розановъ отступаетъ въ Ветхій, но и Ветхій завѣтъ онъ понимаетъ по-своему, избирательно, прихотливо. Онъ находитъ въ Библіи только сказанія о родахъ и рожденіяхъ, только пѣснь страсти и любви. Онъ читаетъ и эту ветхозавѣтную книгу не библейскими глазами, а глазами скорѣе восточнаго язычника, служителя какого нибудь оргіастическаго культа. Розановъ религіозно противится христіанству, его анти-христіанство есть только иная религія, и онъ религіозно отступаетъ въ до-христіанскіе культы, возвращается къ почитанію стихій и стихіи, къ религіи рождающихъ силъ. И то, что въ ветхозавѣтномъ Откровеніи было дѣйствительно основнымъ и главнымъ, для Розанова такъ же не звучитъ, какъ и Евангеліе. Онъ понимаетъ жертвы кро-

вавыя, „кровь есть мистицизмъ и фактъ“. Но „жертва Богу духъ сокрушенъ“ онъ уже не понимаетъ, и плачется, что „фактъ“ подмѣняютъ понятіемъ! И напрасно онъ плачется, что „бытіе догматовъ угасило возможность пророчества“. Ибо пророчества сами не звучатъ для него... Розановъ есть психологическая загадка, очень соблазнительная и страшная. Человѣкъ, загипнотизированный плотью, потерявшій себя въ родовыхъ переживаніяхъ и пожеланіяхъ... И оказывается, въ этой загадкѣ есть что-то типическое... Розановъ производилъ впечатлѣніе, увлекалъ и завлекалъ. Но положительныхъ мыслей у него не было... Розановъ принадлежалъ къ старшему поколѣнію, въ 90-хъ годахъ писалъ въ „Русскомъ Вѣстникѣ“, потомъ въ Петербургѣ примкнулъ къ кружку позднихъ славянофиловъ: Н. П. Аксакова, С. Ф. Шарапова, Аѳ. Васильева, Н. Н. Страхова. Съ „символистами“ онъ сблизился очень поздно, уже въ началѣ новаго вѣка. Но съ ними сразу нашелъ общія темы. То была, прежде всего, тема о плоти, снова la rehabilitation de la chair, и споръ противъ аскетизма... Отдѣльныя тропинки, которыми въ 90-ыхъ годахъ русскіе интеллигенты возвращались если не къ вѣрѣ, то къ религіознымъ темамъ, разнообразно переплетались между собой, сплетались въ какой-то дремучій лѣсъ. И въ эту же эпоху начинается внутри самой культуры возвратъ къ религіознымъ корнямъ и истокамъ... Уныніе оканчивается. Въ первые годы нашего вѣка уже преобладаетъ мажоръ. „Заря восходила и ослѣпляла глаза“ (А. Бѣлый)...

2. Очень характеренъ путь Влад. Соловьева въ эти годы. 90-ые годы для него были временемъ разочарованія. Его французская книга о соединеніи Церквей не имѣла успѣха въ католическихъ кругахъ. Не легко пережилъ Соловьевъ это крушеніе своего теократическаго проекта. Замыселъ оказывался неосуществимымъ. Но взглядовъ своихъ на соединеніе Церквей Соловьевъ не измѣнилъ. Это вполнѣ очевидно изъ его позднѣйшихъ писемъ къ Евг. Тавернье. Онъ развиваетъ здѣсь свою апокалиптическую схему. На сторонѣ Антихриста окажется большинство, такъ предвѣщаетъ Слово Божіе. Истинно вѣрующихъ останется ничтожное меньшинство. Они будутъ гонимы, но окончательное торжество имъ принадлежитъ. И отсюда ясно, что теперь „нужно во что бы то ни стало оставить мысль о какомъ-то внѣшнемъ величіи или мощи теократіи (abandonner l'idée de la puissance et de la grandeur extérieure de la théocratie), въ качествѣ прямого и непосредственнаго заданія христіанской политики“. Это не означаетъ бездѣйствія. Конечно, требуется и наше общее соучастіе въ борьбѣ съ Антихристомъ. Но стремиться нужно къ правдѣ, а слава уже потомъ

приложится. И прежде всего нужно возстановить единство, нравственное и религіозное, не на произвольной основѣ, а на основѣ законной, une base légitime et traditionnelle. И вотъ, въ мірѣ есть только одинъ законный центръ единства — Соловьевъ разумѣетъ, конечно, Римъ, „вѣчный Римъ“... Соловьевъ допускаетъ, что и большинство священниковъ станетъ на сторону Антихриста. Что же дѣлать? Исполняться духомъ Христовымъ, чтобы быть въ силахъ съ полнымъ сознаніемъ соображать, есть-ли каждое данное дѣйствіе или начинаніе дѣйствительное соработничество со Христомъ Іисусомъ... Слово Божіе предвѣщаетъ всеобщую проповѣдь Евангелія прежде конца міра. Здѣсь нельзя разумѣть одно лишь внѣшнее распространеніе христіанства. Христіанское ученіе должно быть изложено въ такой законченной формѣ, чтобы каждый могъ принять его или отвергнуть, съ полнымъ пониманіемъ и отвѣтственностью. Иначе сказать, прежде всего необходимо „всеобщее возстановленіе христіанской философіи“, instauratio magna (писано лѣтомъ 1896 г.)... Отъ „внѣшнихъ замысловъ“ теократической поры Соловьевъ отказался вполнѣ. Но „вѣчному Риму“ онъ оставался вѣренъ. Вотъ почему онъ и могъ приступать къ таинствамъ Римской Церкви... И, однако, разочарованіе Соловьева было много глубже, чѣмъ-то принято думать. На время онъ какъ-то совсѣмъ отходилъ отъ церковныхъ темъ. Единственнымъ исключеніемъ былъ его извѣстный рефератъ „Объ упадкѣ средневѣковаго міровоззрѣнія“ въ 1891 году. Онъ занимается теперь больше философіей искусства, публицистикой и совсѣмъ случайными темами. Потомъ переходитъ къ нравственной философіи, позже къ теоретической, и принимается переводить Платона. Въ послѣдніе годы, впрочемъ, Соловьевъ снова работаетъ надъ Библіей... Онъ сближается сперва съ „невскими скептиками“, пишетъ въ „Вѣстникѣ Европы“, озлобленно препирается съ эпигонами славянофильства... Соловьевъ и внутренно какъ-то уходитъ отъ Церкви. Именно въ эти годы онъ написалъ Розанову эту неожиданную фразу о религіи Св. Духа. „Исповѣдуемая мною религія Св. Духа шире и вмѣстѣ съ тѣмъ содержательнѣе всѣхъ отдѣльныхъ религій: она не есть ни сумма, ни экстрактъ изъ нихъ, какъ цѣлый человѣкъ не есть ни сумма, ни экстрактъ своихъ отдѣльныхъ органовъ“ (письмо 28 ноября 1892 г.)... „Мистическая жизнь его проходитъ внѣ Церкви“, отмѣчаетъ біографъ Соловьева. „Снявъ съ себя церковныя узы, Соловьевъ сталъ жертвою своей мистической свободы и былъ увлеченъ магическимъ вихремъ“ (С. М. Соловьевъ)... Начало 90-хъ годовъ было для Соловьева временемъ самого нездороваго эротическаго возбужденія, временемъ страстной тео-

софической любви, „обморокъ духовный“. Съ этимъ опытомъ и связаны его извѣстныя статьи о „Смыслѣ любви“ (1892 1894). Это какой-то жуткій оккультный проектъ возсоединенія человѣчества съ Богомъ чрезъ разнополую любовь. Смыслъ любви въ томъ, по Соловьеву, чтобы прозрѣть въ „идею“ любимой, но сама идея эта есть только образъ „всеединой сущности“ или вѣчной женственности. „Здѣсь идеализація нисшаго существа есть вмѣстѣ съ тѣмъ начинающаяся реализація высшаго, и въ этомъ истина любовнаго пафоса. Полная же реализація, превращеніе индивидуальнаго женскаго существа въ неотдѣлимый отъ своего источника лучъ вѣчной Божественной женственности, будетъ дѣйствительнымъ, не субъективнымъ только, а и объективнымъ возсоединеніемъ индивидуальнаго человѣка съ Богомъ, возстановленіемъ въ немъ живого и безсмертнаго образа Божія“. Соловьевъ подчеркиваетъ, что такая любовь есть „неизбѣжное условіе, при которомъ только человѣкъ можетъ дѣйствительно быть въ истинѣ“. Въ его концепціи такъ только быть и можетъ. Богъ отъ вѣка имѣетъ свое другое, какъ образъ вѣчной женственности. Но хочетъ, чтобы образъ этотъ осуществлялся и воплощался для каждаго индивидуальнаго существа. „Къ такой же реализаціи и воплощенію стремится и сама вѣчная Женственность, которая не есть только бездѣйственный образъ въ умѣ Божіемъ, а живое духовное существо, обладающее всею полнотою силъ и дѣйствій. Весь міровой и историческій процессъ есть процессъ ея реализаціи и воплощенія въ великомъ многообразіи формъ и степеней... Небесный предметъ нашей любви только одинъ, всегда и для всѣхъ одинъ и тотъ же, — вѣчная женственность Божія“... Черезъ нѣсколько лѣтъ, въ статьѣ о поэзіи Я. П. Полонскаго, Соловьевъ повторяетъ: „Счастливъ поэтъ, который не потерялъ вѣры въ женственную Тѣнь Божества, не измѣнилъ вѣчно юной Царь-Дѣвицѣ; и она ему не измѣнитъ и сохранитъ юность сердца и въ ранніе, и въ поздніе годы“... Здѣсь открываются какіе-то жуткіе просвѣты въ мистическій опытъ Соловьева. Розановъ имѣлъ поводъ говорить, что у Соловьева былъ „романъ съ Богомъ“... Связь этого эротическаго проекта съ идеями Н. Ѳ. Ѳедорова тоже вполнѣ очевидна... Смерть есть неизбѣжное послѣдствіе животнаго размноженія, къ которому Соловьевъ относится съ нескрываемой брезгливостью. И возникаетъ задача возстановить полноту человѣческаго рода. „Сила же этого духовно-тѣлеснаго творчества въ человѣкѣ есть только превращеніе или обращеніе внутрь той самой творческой силы, которая въ при-

родѣ, будучи обращена наружу, производитъ дурную безконечность физическаго размноженія организмовъ"... Въ лирикѣ Соловьева за эти годы очень рѣзко сказывается такой же эротическій и магическій сдвигъ. Это въ особенности относится къ стихамъ финляндскаго цикла. „Вся поэзія и философія, созданная на берегахъ Саймы, родственна сведенборгіанской теософіи" (С. М. Соловьевъ)... И даже въ „Оправданіи Добра" эта темная романтико-эротическая нить тѣсно вплетается въ ткань нравственной системы. Вся глава о стыдѣ (или совѣсти, ибо по Соловьеву именно въ стыдѣ первичный корень совѣсти) построена въ убѣжденіи, что рожденіе есть путь смерти. Природная и слѣпая сила жизни вовлекаетъ и человѣка въ эту смѣну гибнущихъ поколѣній, вымѣщающихъ другъ друга. Человѣкъ этому внутренно и идеально противится, не хочетъ повиноваться этому природному закону вымѣщенія поколѣній. Но онъ долженъ и дѣйствительно ему противиться, аскетически воздерживаясь отъ рожденія, черезъ которое человѣкъ только утверждаетъ собственнымъ согласіемъ „темный путь природы, постыдный для насъ своею слѣпотою, безжалостный къ отходящему поколѣнію и нечестивый потому что это поколѣніе наши отцы". Въ бракѣ положительнымъ моментомъ Соловьевъ признаетъ только влюбленность... „Обращая силу своей жизни на произведеніе дѣтей, мы отвращаемся отъ отцовъ, которымъ, остается только умереть". Это прямо по Ѳедорову... Царствіе Божіе, какъ „дѣйствительность нравственнаго міропорядка, и есть собираніе вселенной, — всеобщее воскресеніе и возстановленіе всяческихъ"... Это есть именно задача и путь къ рѣшенію есть аскетизмъ, т. е. „духовное обладаніе плотію". Аскетизмъ есть долгъ передъ предками. „Полнота жизни предковъ, даже вѣчно поминаемыхъ Богомъ, даже со святыми покоющихся, обусловлена дѣйствіемъ потомковъ, создающихъ тѣ земныя условія, при которыхъ можетъ наступить конецъ мірового процесса, а слѣдовательно и тѣлесное воскресеніе отошедшихъ, при чемъ каждый отошедшій естественно связывается съ будущимъ окончательно человѣчествомъ посредствомъ преемственной линіи кровнаго родства"... Эта задача подобна личному аскетизму. Общее здѣсь именно въ этой „положительной обязанности человѣка избавить матеріальную природу отъ необходимости тлѣнія и смерти, приготовить ее для всеобщаго тѣлеснаго воскресенія"... Въ 90 хъ годахъ мотивы дѣятельнаго магизма замѣтно усиливаются въ творчествѣ Соловьева. Затѣмъ начинается внутренная борьба. Соловьевъ отчасти возвращается къ церковнымъ темамъ

(срв. его „Пасхальныя письма“, 1898). И привходитъ апокалиптическая тема. У Соловьева начинается апокалиптическая тревога. Въ этой тревогѣ сразу угадывается острота личнаго опыта. У Соловьева чувствуется не только разочарованіе („всемірная исторія кончилась“), но именно мистическій испугъ. Онъ какъ-то по новому начинаетъ понимать соблазнительность зла. Это было у него новымъ мотивомъ. Онъ говоритъ уже не только о „неудачахъ дѣла Христова“, на землѣ, но и о прямыхъ измѣнахъ и подмѣнахъ. Образъ Антихриста навязчиво встаетъ передъ нимъ. Въ прежніе годы Соловьевъ любилъ напоминать, что и невѣрующіе часто творятъ дѣла вѣры, дѣла любви. И этимъ для него оправдывалась вся исторія обмірщенной культуры. Теперь же онъ подчеркиваетъ прельстительную двусмысленность этой культуры. Антихристъ, этотъ „новый владыка земли“, будетъ великимъ спиритуалистомъ, филантропомъ и даже филозоемъ, „человѣкомъ безупречной кравственности и необычайной геніальности“. То и характерно, что соблазны приходятъ и придутъ по путямъ этого мнимаго естественнаго „добра“ и геніальности. Въ этомъ острота его концепціи, а не въ томъ только, что „соединеніе“ христіанъ вынесено за предѣлы исторіи, въ эсхатологію... Нужно здѣсь отмѣтить и еще одну, очень интимную черту. Вѣдь въ книгѣ Антихриста „Открытый путь къ вселенскому миру и благоденствію“ нельзя не узнать намѣреннаго намека Соловьева на его собственныя грезы прошлыхъ лѣтъ о „великомъ синтезѣ“. „Это будетъ что-то всеобъемлющее и примиряющее всѣ противорѣчія“. Это и будетъ великій синтезъ. И въ немъ одинъ только пробѣлъ: совмѣщены всѣ христіанскія „цѣнности“, но нѣтъ Самого Христа... Въ „Повѣсти объ Антихристѣ“ Соловьевъ отрекался отъ иллюзій и соблазновъ всей своей жизни, и осуждалъ ихъ съ полной силой. „Я написалъ это, чтобы окончательно высказать мой взглядъ на церковный вопросъ“... Это и не могло не быть его послѣдней книгою... Въ ней чувствуется вся горечь и весь трагизмъ такого личнаго крушенія и отреченія... Для сверстниковъ Соловьевъ былъ философомъ, прежде всего, религіознымъ идеалистомъ, исповѣдникомъ и проповѣдникомъ опредѣленнаго міровоззрѣнія. Для младшаго поколѣнія Соловьевъ былъ мистикомъ и поэтомъ. Ихъ интересовалъ больше его опытъ, чѣмъ его взгляды... А. Бѣлый въ своихъ „Воспоминаніяхъ о Блокѣ“ разсказываетъ объ интимныхъ собраніяхъ въ домѣ М. С. Соловьева, младшаго брата философа. Здѣсь интересовались именно мистикой Соловьева. „Въ 1901 мъ году мы жили атмосферой его поэзіи, какъ теургическимъ завершеніемъ его ученія о Софіи-Премудрости“. Старались понять связь его

эротической лирики и его теософіи. „Сочиненіе Соловьева „О смыслѣ любви“ наиболѣе объясняло исканія осуществить соловьевство, какъ жизненный путь“... Бѣлый сравниваетъ ученіе Соловьева съ „лирической философіей“ Валентина, котораго вѣдь и самъ Соловьевъ очень высоко цѣнилъ. „Влад. Соловьевъ, соединяя размышленія гностиковъ съ гимнами поэтовъ, сказалъ новое слово о близкомъ сошествіи къ намъ лика Вѣчной Жены“ (Апокалипсисъ въ русской поэзіи)... И въ тѣ же годы А. Блокъ начинаетъ пѣть свои пѣсни о Прекрасной Дамѣ. „Здѣсь, въ связи съ острыми мистическими и романтическими переживаніями, всѣмъ существомъ моимъ овладѣла поэзія Владиміра Соловьева“. Поэзія Блока есть своеобразный комментарій и къ поэзіи, и къ мистикѣ Соловьева. А. Бѣлый говоритъ объ этомъ очень вѣрно. „А. А. Блокъ по времени первый изъ русскихъ приподнялъ заданія лирики Вл. Соловьева, осознавая огромности ея философскаго смысла, и вмѣстѣ съ тѣмъ онъ доводитъ „соловьевство“ до предѣльности, до „секты“ почти; пусть впослѣдствіи говорили: здѣсь крахъ чаяній Вл. Соловьева и болѣзненно-эротическій корень ихъ..., все же Блокъ выявилъ себя въ Соловьевѣ, и безъ этого выявленія многое въ Соловьевѣ было-бъ невнятнымъ, какъ напримѣръ темы „Третьяго Завѣта“ и „Исповѣди“ А. Н. Шмидтъ“... А. Н. Шмидтъ считала себя воплощеніемъ Софіи и въ своемъ „Третьемъ Завѣтѣ“ развивала очень сложную систему гностическихъ ученій (издана впослѣдствіи С. Н. Булгаковымъ). Въ послѣдній годъ жизни Вл. Соловьева она добивалась съ нимъ личныхъ встрѣчъ, дѣйствительно видѣлась съ нимъ, и очень смутила его рѣшительностью своихъ признаній. По ея утвержденію Соловьевъ былъ вторымъ воплощеніемъ Логоса. Въ тревогѣ Соловьевъ такъ ей отвѣтилъ. „Исповѣдь ваша возбуждаетъ величайшую жалость и скорбно ходатайствуетъ за Васъ предъ Всевышнимъ. Хорошо, что Вы разъ это написали, но прошу Васъ болѣе къ этому предмету не возвращаться... Пожалуйста, ни съ кѣмъ обо мнѣ не разговаривайте, а лучше всѣ свободныя минуты молитесь Богу“... Послѣ смерти Соловьева А. Н. Шмидтъ являлась къ Блоку въ деревню и въ редакцію „Новаго Пути“. Георгій Чулковъ, бывшій тогда секретаремъ редакціи, говоритъ по этому поводу. „Она явилась какъ бы живымъ предостереженіемъ всѣмъ, кто шелъ Соловьевскими путями... Вокругъ „вѣчно-женственнаго“ возникали такія марева, что кружились не только слабыя головы, но и головы достаточно сильныя. И „высшее“ оказывалось порою „бездною внизу“. Старушка Шмидтъ, повѣрившая со всею искренностью безумія, что именно она воплощенная Софія, и съ этой странною вѣстью явившаяся къ

Владиміру Соловьеву незадолго до его смерти, — это ли не возмездіе мистицисту, дерзнувшему на свой рискъ и страхъ утверждать новый догматъ. Я имѣлъ случай теперь (въ 1922 году) изучить нѣкоторые загадочные автографы Вл. Соловьева, до сихъ поръ неопубликованные. Эти автографы—особаго рода записи поэта-философа, сдѣланныя имъ автоматически въ состояніи транса. Это состояніе (какъ бы медіумическое) было свойственно Соловьеву по временамъ. Темою Соловьевскихъ записей является все она же, „Софія", подлинная или мнимая, — это другой вопросъ. Во всякомъ случаѣ, характеръ записей таковъ, что не приходиться сомнѣваться въ „демоничности" переживаній, сопутствовавшихъ духовному опыту поклонника Дѣвы Радужныхъ воротъ"... Опытъ Блока тоже свидѣтельствуетъ объ опасностяхъ Соловьевскаго пути. Конечно, нельзя отожествлять опытъ Блока съ опытомъ самаго Соловьева. Но, во всякомъ случаѣ, Блокъ исходитъ изъ Соловьева. Онъ изолируетъ отдѣльныя темы Соловьева, и при этомъ становятся особенно очевидными всѣ слабыя стороны. Это относится, прежде всего, къ космическимъ темамъ Соловьева. „Жду вселенскаго свѣта отъ весенней земли". Ожиданіе вынуто изъ христіанскаго контекста, хотя и остался эпиграфъ изъ Апокалипсиса: „И Духъ, и Невѣста говорятъ: пріиди"... Въ отличіе отъ Соловьева, Блокъ совсѣмъ не былъ раціоналистомъ и въ своемъ алогическомъ лиризмѣ былъ весь во власти испытываемыхъ впечатлѣній, весь вниманіе и слухъ, насквозь медіумиченъ. С. М. Соловьевъ такъ старался опредѣлить это различіе. „Влад. Соловьевъ стоялъ на точкѣ зрѣнія аскетическаго подвига и мистическаго познанія, Блокъ на точкѣ зрѣнія лирико-хаотической свободы"... „Мистика богема души, религія стояніе на стражѣ" (слова самого Блока, 1906 г.)... Блокъ не управлялъ своими лирическими эмоціями, отдавался ихъ вихрю, переходя отъ „стоянія на стражѣ" къ оргіямъ „снѣжныхъ ночей". Отсюда мрачное отчаяніе его послѣднихъ стиховъ... Отчасти это вѣрно и только аскетизма Соловьева не слѣдуетъ преувеличивать („аскетизма вѣдь не было и фактически", замѣчаетъ о немъ Блокъ). И весь вопросъ въ томъ, кого видѣлъ и встрѣчалъ Соловьевъ въ своемъ мистическомъ опытѣ... Въ опытѣ Блока всего удивительнѣе его безрелигіозность. Мистика Блока отнюдь не религіозна, въ ней не достаетъ вѣры, она вся безбожественна... Богословскіе взгляды Соловьева Блока не интересовали, хотя его книги онъ и читалъ. Исторической реальности Церкви онъ просто не чувствовалъ. Какимъ-то страннымъ образомъ онъ остался вовсе внѣ христіанства. Не потому-ли, что былъ схваченъ и удержанъ своимъ опытомъ, что ликъ Христа былъ заслоненъ отъ него ликомъ Софіи.

„Она для Блока значительнѣе Христа, и „Она“ ему ближе“, замѣчаетъ А. Бѣлый... Блокъ весь въ космическомъ опытѣ. „Но страшно мнѣ: измѣнишь обликъ Ты?“... Это предчувствіе сбылось, ибо стихія переливчата и многолична... Опытъ Блока есть его мистическій романъ, онъ познаетъ влюбленностью, какъ того и требуетъ теорія Вл. Соловьева (въ „Смыслѣ любви“). „Романъ этотъ заключаетъ въ себѣ всѣ характерныя особенности религіознаго дѣйства. Онъ по существу сакраленъ и литургиченъ. Блокъ говоритъ, чувствуетъ и мыслитъ, какъ посвященный“ (П. Медвѣдевъ). Но не есть ли это „дѣйство“ темное радѣніе? и не явственно ли проступаютъ черты кощунственной пародіи въ лирическихъ признаніяхъ объ этомъ дѣйствіи? „Образъ чаемой Жены сталъ двоиться и смѣшиваться съ явленнымъ образомъ блудницы“ (слова Вяч. Иванова). Но это двоеніе было просто раздвоеніемъ прелестного образа, казавшагося единымъ, было разоблаченіемъ изначальной двусмысленности... „Ты въ поля отошла безъ возврата“... Въ безблагодатномъ опытѣ это было неизбѣжнымъ крушеніемъ. „Но мимо. Опять въ слѣпоту и хмѣль, въ мракъ и тревогу безумно торопятъ меня восторги жадной жизни“... Крушеніе Блока можно сравнить съ судьбою Врубеля. Здѣсь та-же тайна и та-же тема, о томъ же соблазнѣ, о „демонизмѣ“ въ искусствѣ („лиловые міры“). Можно ли художественной интуиціей проникать въ духовный міръ? и есть ли въ ней надежный критерій для „испытанія духовъ? Крушеніе романтика терпитъ именно въ этой точкѣ. Критерія нѣтъ, художественное прозрѣніе не замѣняетъ вѣры, духовнаго опыта нельзя подмѣнить ни медитаціей, ни восторгомъ, — и неизбѣжно все начинаетъ расплываться, змѣиться. (путь „отъ Новалиса къ Гейне“). „Свободная теургія“ оказывается путемъ мнимымъ и самоубійственнымъ... Блокъ зналъ, что онъ ходитъ по демоническому рубежу. Въ 1916-мъ году онъ читалъ І-й томъ русскаго „Добротолюбія“, дѣлалъ отмѣтки на поляхъ. О „духѣ печали“ онъ замѣтилъ: „этотъ демонъ необходимъ для художника“. Это и былъ его демонъ... Соловьевъ притязалъ быть не только философомъ, но и „теургомъ“, — онъ грезилъ о „религіозномъ дѣйствіи“, и о религіозномъ дѣйствіи чрезъ искусство. И приходится судить не только о философіи Соловьева, но и о его религіи. Нельзя вѣдь быть христіаниномъ только въ міровоззрѣніи... Развитіе темъ Соловьева у Блока и у другихъ было имманентной критикой (и разоблаченіемъ) его опыта. И тѣмъ самымъ ставится подъ вопросъ и вся „религія романтизма“, религіозный эстетизмъ или эстетическая религія. Соблазнъ изживается въ искушеніяхъ, иногда не изживается, но побѣждаетъ. Вѣдь иные идутъ въ храмъ не молиться, но мечтать. Религіозное бытіе возвращавшейся въ Церковь рус-

ской интеллигенціи было поражено и отравлено этимъ соблазномъ... Вся значительность „начала вѣка" именно въ томъ, что въ это время отъ „религіозной мысли" переходятъ къ „религіозной жизни". Тѣмъ острѣе нужда въ аскезѣ. „Кто перешелъ отъ религіозной мысли къ религіозной жизни долженъ зажечь лампаду передъ иконой и пасть молитвенно предъ ней на колѣни" (слова Н. А. Бердяевъ, 1910)... Тѣмъ опаснѣе промедленія, иные исканіе уже принимаютъ за опытъ, и теряютъ себя...

3. Петербургскія „Религіозно-философскія Собранія" 1901—1903 годовъ были въ исторіи русскаго общества событіемъ совершенно исключительнымъ... Мережковскій такъ передавалъ свои впечатлѣнія отъ этихъ собраній. „Какъ будто стѣнки зала раздвигались, открывая безконечныя дали, и это маленькое собраніе становилось преддверіемъ вселенскаго собора. Произносились рѣчи, подобныя молитвамъ и пророчествамъ. Рождалась та огненная атмосфера, въ которой кажется все возможнымъ: вотъ-вотъ совершится чудо, раздѣляющія людей перегородки растаютъ, рушатся и произойдетъ соединеніе: дѣти найдутъ свою мать"... Конечно, то совсѣмъ не впервые тогда „историческая Церковь" встрѣтилась съ міромъ и съ культурой. И даже въ Россіи то было уже не впервые. Но то была новая встрѣча, встрѣча интеллигенціи съ Церковью, послѣ бурнаго опыта нигилизма, отреченія и забвенія. То было преодолѣніе „шестидесятыхъ годовъ". Возвратъ къ вѣрѣ... Въ замыслѣ „Собраній" была неизбѣжная двусмысленность. И задачу собраній стороны понимали очень по-разному. „Духовныя власти" разрѣшали ихъ скорѣе по миссіонерскимъ соображеніямъ. Интеллигенты же ожидали отъ Церкви новаго дѣйствія, ожидали новыхъ откровеній, еще новаго завѣта. И мотивы Апокалипсиса рѣзко звучали на всѣхъ почти собраніяхъ. „Мы стоимъ на краю исторіи", говорилъ В. А. Тернавцевъ... Розановъ очень мѣтко иронизировалъ надъ Религіозно-философскими Собраніями. „Мы постараемся повѣрить, а они пусть начнутъ дѣлать; и все кончится благополучно... Такія ожиданія не оправдались. Собранія сразу стали модными. Но дѣловыхъ послѣдствій они не имѣли. И были прекращены властнымъ запретомъ. „Соединеніе Церкви съ міромъ не состоялось", говорилъ тогда Мережковскій... Однако, нельзя сказать, что „Собранія" не удались. Ибо встрѣча состоялась, ради которой они были задуманы. И въ этомъ ихъ историческая важность. Самъ Мережковскій говоритъ о церковникахъ и іерархахъ: „Они шли навстрѣчу міру съ открытымъ сердцемъ, съ глубокой простотой и смиреніемъ, со святымъ желаніемъ понять и помочь, „взыскать погибшее". Они сдѣлали все, что могли"..

Предсѣдателемъ „Собраній“ былъ Сергій (Страгородскій), тогда ректоръ СПб. духовной академіи. И его вліяніе было рѣшающимъ. „Духъ пастыря почилъ на паствѣ, и опредѣлилъ счастливый и совершенно неожиданный успѣхъ собраній... Епископъ духомъ своимъ показалъ, какъ надо вести себя: своего не искать, а чужое беречь... Тщеславіе и самолюбіе умерла, а забила живая струя духовныхъ интересовъ... Всѣ хотѣли больше слушать, чѣмъ говорить“... Всего состоялось двадцать два собранія. Первое въ ноябрѣ 1901-го и послѣднее въ мартѣ 1903-го года. „Записки“ собраній было разрѣшено печатать въ журналѣ „Новый Путь“. Напечатаны были протоколы 20 собраній и на этомъ печатаніе было запрещено. Отпечатанные листы были сброшюровзны отдѣльнымъ томомъ уже въ 1906 мъ году. Несмотря на цензурную обработку, эти „Записки“ остаются историческимъ документомъ рѣдкой важности. По нимъ можно возстановить обстановку и стиль собраній... Во всѣхъ спорахъ и разсужденіяхъ чувствуется одинъ основной и острый вопросъ. Какъ сдѣлать христіанство вновь вліятельнымъ въ жизни? Въ этомъ именно весь смыслъ религіознаго исканія... Въ этомъ отношеніи характеренъ уже первый докладъ, читанный на „Собраніяхъ“. То былъ докладъ В. А. Тернавцева: Русская Церковь предъ великой задачей. „Для всего христіанства наступаетъ пора не только словомъ въ ученіи, но и дѣломъ показать, что въ Церкви заключается не одинъ лишь загробный идеалъ. Наступаетъ время открыть сокровенную въ христіанствѣ правду о землѣ, — ученіе и проповѣдь о христіанскомъ государствѣ. Религіозное призваніе свѣтской власти, общественное во Христѣ спасеніе, — вотъ о чемъ свидѣтельствовать теперь наступаетъ время“... Строго говоря, это была тема Влад. Соловьева, поставленная развѣ только рѣзче. Церковь проповѣдуетъ небесное, но небрежетъ о земномъ. Интеллигенція же вся въ земномъ, въ общественномъ служеніи. И вотъ Церковь должна это служеніе религіозно оправдать и освятить. Соловьевъ уже говорилъ о христіанскомъ дѣланіи невѣрующихъ... Въ духѣ Соловьева говоритъ Тернавцевъ и о предстоящемъ „религіозномъ перерожденіи самого должностного самочувствія власти“. Долженъ быть осознанъ трагизмъ власти. „Наступаетъ время, когда вопросъ о Христѣ станетъ для власти вопросомъ жизни и смерти, источникомъ безконечной надежды или безконечнаго ужаса. Виновность въ злѣ, безбожіи жизни и общественной гибели обращаетъ совѣсть власти въ арену внутреннихъ переживаній, могущихъ имѣть глубочайшій религіозно-жертвенный смыслъ. Здѣсь открывается нѣкая священная магія во власти. Это

ново въ христіанствѣ и въ этомъ для Россіи путь религіознаго творчества и откровенія о всемірномъ спасеніи. Это дается человѣчеству разъ въ тысячелѣтіе"... Тернавцевъ подчеркиваетъ. „И можно считать уже вполнѣ совершившимся фактомъ, что дѣйственно проповѣдовать въ Россіи значитъ проповѣдовать на весь міръ"... Апокалиптическая напряженность, это новая черта у Тернавцева, знакъ времени, — она является и у Соловьева въ послѣдніе годы (срв. острый интересъ къ Апокалипсису у Льва Тихомірова и его кружкѣ)... „Я вѣрю въ новое Откровеніе, я жду его", говорилъ Тернавцевъ. „Вѣра въ праведную землю, обѣтованную Богомъ чрезъ своихъ пророковъ, — вотъ какой тайнѣ предстоитъ теперь открыться". Но это откровеніе о землѣ есть новое откровеніе о человѣкѣ". Тѣсные предѣлы индивидуальности, въ которыхъ теперь томится всякая душа, падаютъ. Земля съ отверстыми надъ нею небесами станетъ поприщемъ новой сверхисторической жизни. Вотъ путь къ истинной свободѣ человѣческой совѣсти"... Ибо провалился гуманизмъ. И нужно теперь строить новую и болѣе библейскую антропологію... „Верховная власть православнаго русскаго Востока и римскій священническій католицизмъ, вотъ двѣ вершины, въ которыя будутъ ударять молніи Новаго Откровенія прежде всего". Это опять по Соловьеву... Эта тема о религіозной общественности остается характерной и для всѣхъ собраній... Нѣсколько докладовъ было прочитано на современныя темы: Мережковскимъ объ отлученіи Толстого, кн. С. М. Волконскимъ о свободѣ совѣсти. Мережковскій читалъ еще о Толстомъ и Достоевскомъ, о Гоголѣ и отцѣ Матѳеѣ. Здѣсь поднимался все тотъ же вопросъ объ отношеніи Церкви къ міру... Пять засѣданій были посвящены обсужденію вопроса о бракѣ, всего больше въ связи со взглядами Розанова и съ общей теоріей „святой плоти". Затѣмъ обсуждался вопросъ о догматическомъ развитіи. Два послѣднихъ (передъ закрытіемъ) засѣданія были о священствѣ (протоколы неизданы)... Пренія о „догматическомъ развитіи" были въ особенности характерны. Собственно спорили не столько о „развитіи догматовъ" (въ строгомъ смыслѣ слова), но о возможности „Новаго Откровенія" или откровеній, о путяхъ христіанскаго творчества и культуры. Объ этомъ и спрашивали въ программѣ собраній. „Можно ли считать догматическое ученіе Церкви завершеннымъ? (Отношеніе догмата къ откровенію). Осуществлены ли въ дѣйствительности европейскаго человѣчества (въ государствѣ, въ обществѣ, въ семьѣ, культурѣ, искусствѣ, наукѣ) откровенія, заключенныя въ христіанствѣ? Если дальнѣйшее религіозное творчество въ христіанствѣ

возможно и необходимо, то каковы реальные пути къ нему, и какимъ образомъ оно можетъ быть согласовано со Священнымъ Писаніемъ и Преданіемъ Церкви, канонами вселенскихъ соборовъ и ученіями св. отцовъ?". Обсужденіе этихъ вопросовъ было направлено первою же рѣчью, рѣчью проф. П. И. Лепорскаго. Онъ отвѣтилъ на всѣ вопросы просто отрицательно. Невозможно ни „количественное пріумноженіе догматовъ", ни даже дальнѣйшее постиженіе заключенной въ нихъ тайны. „Догматика только констатируетъ фактъ"... Это былъ, во всякомъ случѣ, очень неудачный и неосторожный отвѣтъ. Непостижимость откровенія была слишкомъ преувеличена, слишкомъ былъ очевиденъ привкусъ неожиданнаго агностицизма. На это преувеличеніе въ преніяхъ сразу же указалъ проф. А. И. Бриллiантовъ: „настаивать на непостижимости откровенія значитъ отрицать самое понятіе откровенія; что представляло бы изъ себя откровеніе, которое открывало бы только непостижимое"... Откровеніе нужно усвоять, вѣрой и знаніемъ. И нельзя отрицать, что догматическими опредѣленіями „въ сознаніи самой Церкви содержаніе вѣры становилось болѣе яснымъ". Нѣтъ ничего невозможнаго въ томъ, что будутъ и еще вселенскіе соборы, и на нихъ установлены новыя нормы... Но существо вопроса было въ другомъ: можно ли жить догматомъ, или вдохновляется имъ, и нужно ли? У Лепорскаго, дѣйствительно, выходило какъ будто, что нельзя и ненужно, что истина несоизмѣрима съ умомъ человѣческимъ и потому непостижима... Мережковскій съ основаніемъ спрашивалъ. „Если каждый моментъ молитвы откровеніе, отчего вы не допускаете, что будутъ откровенія отъ которыхъ зависятъ судьбы міра, новый образъ Церкви, новый образъ нравственности. Епископъ Сергій говоритъ: въ моей одиночной молитвѣ бываютъ откровенія. Но всѣ эти откровенія не имѣютъ никакого значенія, напр. для науки и искусства"... Въ преніяхъ было отмѣчено, что „развитіе" не значитъ „коренная перемѣна" (это не всѣмъ было ясно). „Догматическое развитіе не только можетъ быть, но и должно быть. Объективная истина, данная Богомъ, человѣчествомъ переживалась, переживается и будетъ переживаться. Христосъ положилъ въ муку закваску... Развитіе догматическихъ формулъ обязательно должно быть, иначе зачеркнута была бы совершенно человѣческая исторія... Нужно раскрывать болѣе и болѣе опытомъ ума данную намъ истину, воплощать ее въ новыхъ выраженіяхъ, и это новое будетъ свидѣтельствовать о жизни Церкви, объ истинной жизни религіознаго сознанія, которое можетъ расти органически, не уклоняясь въ сторону... Это развитіе догматовъ есть не что иное, какъ развитіе всей

нашей жизни, самаго человѣка по образу Христа" (Прот. І. Слободской)... Спрашивать остается только о путяхъ развитія, не о самомъ развитіи... Во время преній достаточно рѣзко обозначилась позиція и прямыхъ противниковъ всякаго догмата и догматизма, В. Розанова и Н. М. Минскаго... Споръ остался, конечно, не конченнымъ... Нельзя всѣхъ „церковниковъ", участвовавшихъ въ собраніяхъ, считать вѣрными и точными выразителями церковнаго разума, ученія и преданія. Не было межу ними и согласія. Немного было среди нихъ и богослововъ въ собственномъ смыслѣ слова. И всѣ изъяны нашего школьнаго богословія чувствовались въ преніяхъ. Особенно же морализмъ и своего рода агностицизмъ, характерные именно для второй половины прошлаго вѣка. Очень ярко это звучало въ одной изъ рѣчей о. С. А. Соллертинскаго. „Кончилось время заниматься намъ теоретическими изслѣдованіями христіанства; не пора ли обратить вниманіе на то, что въ то время, когда голова очень просвѣщена и способна понимать глубины христіанства, въ это время наши поступки, поведеніе, настроеніе являются не только не христіанскими, но въ полномъ смыслѣ языческими... Кто хочетъ жить и понимать особенности нашего времени, долженъ понять, что самая главная обязанность всякаго христіанина нашего времени — освоить христіанство своею волею... Этическій вопросъ поднятъ по всей линіи, и я думаю, что теперь нужно не догматствованіе (которое само по себѣ заслуживаетъ полнаго вниманія и уваженія)... Не слѣдуетъ ли всѣ силы нашего развитаго разума сосредоточить на томъ, чтобы привлекать къ нравственнымъ задачамъ"... И болѣе того: „обратить догматическое въ нравственное". Примѣръ показалъ Кантъ. „Бога мы не можемъ представить божественнымъ", въ этомъ недоступность догматики. „Поэтому является стремленіе перевести всю догматику, все богословіе на нравственный языкъ, во всемъ отыскать нравственную задачу. Прежде говорили, что Христосъ умеръ за насъ, потомъ стали говорить о нашей смерти за Христа"... Здѣсь было опасное недоразумѣніе. И Мережковскій сразу же возразилъ: „Надо начинать религію съ Бога, а не съ добра"... „Особенность времени" въ томъ и заключалась, что у насъ начинался философскій подъемъ, бурно просыпались метафизическіе интересы, пробуждалась богословская любознательность и чуткость. Въ такихъ обстоятельствахъ „отвлекать" вниманіе отъ догматовъ было не только несвоевременнымъ, но и опаснымъ. Напротивъ, нужно было провести этотъ пробуждающійся богословскій интересъ черезъ строгую школу исторіи, черезъ искусъ аскетики и патристики. Но случилось такъ, что бого-

словіемъ въ обществѣ заинтересовались раньше, чѣмъ въ школѣ... И была несомнѣнная психологическая правда въ томъ, что говорилъ на одномъ изъ послѣднихъ собраній Мережковскій. „Для насъ христіанство въ высшей степени неожиданно, празднично. Вотъ мы именно эти непризванные, неприглашенные на пиръ, — прохожіе съ большой дороги,— мытари, грѣшники, блудники, разбойники, босяки, анархисты и нигилисты. Мы еще въ темнотѣ нашей ночи, но уже услышали второй зовъ Жениха, но робко, стыдясь своего неблагообразнаго, не духовнаго, не церковнаго вида, подходимъ къ брачному чертогу, и мы ослѣплены сіяніемъ праздника; а мертвая академическая догматика — это старая, вѣрная прислуга Хозяина, которая не пускаетъ насъ... Мы пришли радоваться празднику, и этому ни за что не хотятъ повѣрить... Богословы слишкомъ привыкли къ христіанству. Оно для нихъ сѣро какъ будни“... Однако, была и оборотная сторона. Интеллигенція возвращалась въ Церковь съ ожиданіемъ реформъ. Психологически на этомъ лежало удареніе. И въ этомъ заключена была очень серьезная опасность, въ этой точкѣ и сорвалось „новое религіозное сознаніе“. Это былъ въ новой формѣ тотъ же старый и типичный утопическій соблазнъ, нечувствіе исторіи. Объ этомъ въ свое время очень удачно говорилъ С. Н. Булгаковъ. „Легче всего интеллигентскому героизму, переоблачившемуся въ христіанскую одежду и искренно принимающему свои интеллигентскія переживанія и привычный героическій паѳосъ за христіанскій праведный гнѣвъ, проявлять себя въ церковномъ революціонизмѣ, въ противопоставленіи своей новой святости, новаго религіознаго сознанія неправдѣ „исторической“ Церкви. Подобный христіанствующій интеллигентъ, иногда неспособный по-настоящему удовлетворить среднимъ требованіямъ отъ члена „исторической Церкви“, всего легче чувствуетъ себя Мартиномъ Лютеромъ или, еще болѣе того, пророчественнымъ носителемъ новаго религіознаго сознанія, призваннымъ не только обновить церковную жизнь, но и создать новыя ея формы, чуть ли не новую религію“... Русская интеллигенція должна была пройти суровый и строгій искусъ самоиспытанія и самовоспитанія, глубже и искреннѣе выйти въ самую реальность церковнаго бытія и жизни (срв. проблематику позднѣйшаго сборника „Вѣхи“, 1908). „Мы въ недоумѣніи, мы не придемъ ни къ чему, если не дойдемъ до мысли, что мы находимся находимся наканунѣ великаго событія въ Церкви, наканунѣ собора. Выяснилось, что пока мы будемъ говорить объ отвлеченностяхъ, будемъ стоять внѣ практическихъ темъ, ни до чего не договоримся. Необходимъ церковный соборъ, т. е. взаимодѣйствіе духовенства, мірянъ, народа, чтобы обратиться дѣйственно съ молитвой, т. е.

непосредственно къ Богу и испрашивать у Него силы. Пока мы будемъ только религіозно-философскимъ собраніемъ и будемъ преимущественно отдаваться однимъ разсужденіемъ о вѣрѣ, мы ни до чего не додумаемся. Когда начнется церковное великое дѣйствіе, соборъ, все мгновенно выяснится, ибо явится благодать" (слова Д. С. Мережковскаго на одномъ изъ собраній)... Но и въ Церкви долженъ былъ начаться новый подъемъ, и не только пробужденіе пастырскаго вниманія къ культурѣ, но и духовной заинтересованности въ богословской культурѣ и культурности... Того и другого требовала сама жизнь, логика исторіи, логика событій...

4. Вопросъ о церковной реформѣ былъ въ эти годы поставленъ и сверху, и въ очень характерныхъ условіяхъ. Высочайшимъ указомъ 12 декабря 1904 года было предрѣшено „укрѣпленіе началъ вѣротерпимости". При обсужденіи этого указа въ Комитетѣ министровъ митр. С.-Петербургскій Антоній указалъ на необходимость сразу же измѣнить и правовое положеніе „господствующей Церкви", ибо иначе она одна будетъ оставлена стѣсненной въ своихъ дѣйствіяхъ внѣшнимъ давленіемъ или опекой государства. Эта опека связываетъ самодѣятельность церковныхъ властей и духовенства, „дѣлаетъ голосъ Церкви совсѣмъ неслышнымъ ни въ частной, ни въ общественной жизни". Прежде всего и нужно пробудить и усилить эту самодѣятельность. Записка митрополита („Вопросы о желательныхъ преобразованіяхъ въ постановкѣ у насъ Православной Церкви") была построена съ государственной точки зрѣнія, ибо предназначена была для правительства. „Не слѣдуетъ ли предоставить православной Церкви большей свободы въ управленіи ея внутренними дѣлами, гдѣ бы она могла руководиться главнымъ образомъ церковными канонами и нравственно-религіозными потребностями своихъ членовъ, и, освобожденная отъ прямой государственной или политической миссіи, могла бы своимъ возрожденнымъ нравственнымъ авторитетомъ быть незамѣнимой опорою православнаго государства?"... Одновремнно съ митрополитомъ и С. Ю. Витте, тогда предсѣдатель Комитета министровъ, внесъ на обсужденіе Комитета свою записку „О современномъ положеніи Православной Церкви"... Онъ ссылается здѣсь на мнѣніе преосв. Сергія (Страгородскаго): „объявить теперь свободу совѣсти для всѣхъ, это значило бы всѣмъ развязать руки, а дѣятелей Церкви оставить связанными"... Несвобода дѣлаетъ Церковь бездѣйственной. „Единственнымъ путемъ къ пробужденію замершей жизни можетъ быть только возвратъ къ прежнимъ каноническимъ формамъ церковнаго управленія". Витте разумѣлъ: отмѣну Петровской реформы, созывъ собора и

возстановленіе „соборности" во всей жизни Церкви. Конечно, разсуждалъ онъ снова съ государственной или политической точки зрѣнія. „Мертвящее вѣяніе сухого бюрократизма" онъ хотѣлъ ослабить пробужденіемъ общественной самодѣятельности. „Государству нужна отъ духовенства сознательная, глубоко продуманная защита его интересовъ, а не слѣпая вѣра въ современное положеніе"... Въ запискѣ намѣчалась предварительная программа преобразованій: обновленіе прихода, обезпеченіе духовенства, децентрализація управленія, преобразованіе духовныхъ школъ... Побѣдоносцевъ сразу же рѣшительно запротестовалъ противъ предположеній и предложеній митр. Антонія и Витте и успѣлъ добиться Высочайшаго повелѣнія „изъять вопросъ изъ Совѣщанія и передать на разсмотрѣніе Св. Синода". И, дѣйствительно, врядъ ли было умѣстнымъ вопросы о возстановленіи каноническаго строя ставить въ не-каноническомъ порядкѣ и возстанавливать церковную самодѣятельность въ порядкѣ свѣтскаго законодательства, въ обходъ церковныхъ органовъ. Самъ Побѣдоносцевъ, впрочемъ, расчитывалъ вопросъ о реформахъ если и не снять вовсе, то съузить и обезвредить. Въ своей отвѣтной запискѣ онъ съ большой страстностью защищаетъ существующій порядокъ, отрицая самый фактъ „стѣсненія". Его доводы можно понять въ томъ смыслѣ, что бездѣйствіе Церкви, если оно есть, скорѣе зависитъ отъ ея собственнаго безсилія, а не отъ засилія государства. Витте отвѣчалъ Побѣдоносцеву второй запиской... Тѣмъ временемъ Свят. Синодъ въ спѣшномъ порядкѣ обсудилъ вопросъ о преобразованіяхъ и уже черезъ нѣсколько дней былъ составленъ докладъ о созывѣ собора въ Москвѣ, и въ самый близкій срокъ, о возстановленіи патріаршаго сана, объ измѣненіи состава самого Синода. Правда, Государь не нашелъ возможнымъ созывать соборъ въ такое тревожное время (врядъ ли не по внушенію Побѣдоносцева). Но самый созывъ собора былъ все-же предрѣшенъ. Лѣтомъ 1905-го года Синодъ пригласилъ епархіальныхъ преосвященныхъ представить свои соображенія по довольно широкой программѣ намѣченныхъ для собора вопросовъ. Епископы же предоставляли высказываться и духовенству, и мірянамъ. Въ иныхъ епархіяхъ были устроены и пастырскіе съѣзды или собранія. То было уже нѣкоторымъ началомъ соборной гласности и подготовки... Обсужденіе ожидаемыхъ преобразованій въ печати началось еще раньше, въ связи съ опубликованіемъ поданной митр. Антонію запиской группы петербургскихъ священниковъ (т. наз. „группа 32-хъ") о созывѣ собора и возстановленіи соборности. Эта записка была составлена въ духѣ довольно расплывчатаго церковнаго либерализма, безъ достаточной духовной сосредоточенности. Больше съ мірской,

чѣмъ съ духовной стороны обсуждался вопросъ и въ печати, и на мѣстныхъ съѣздахъ... Отзывы „епархіальныхъ архіереевъ“ были представлены къ концу года и сразу же изданы, это очень важный историческій документъ... Въ январѣ 1906-го года Синодъ постановилъ учредить „особое присутствіе“ изъ приглашенныхъ епископовъ, духовныхъ лицъ, ученыхъ и общественныхъ дѣятелей, подъ предсѣдательствомъ Петербургскаго митрополита, для предварительнаго обсужденія вопросовъ, намѣченныхъ къ постановкѣ на предстоящемъ соборѣ. Рѣшеніе это было оглашено Высочайшимъ указомъ, 16 января. Побѣдоносцевъ въ это время уже не былъ Оберъ-Прокуроромъ, онъ ушелъ въ связи съ манифестомъ 17 октября... „Предсоборное Присутствіе“ открылось 8 марта 1906 года и закончило свои работы 15 декабря того же года. „Присутствіе“ было довольно многолюднымъ и работа проходила очень живо. Протоколы „Присутствія“ были вскорѣ опубликованы. Созывъ собора былъ еще разъ подтвержденъ и намѣчено немало преобразованій въ устройствѣ и управленіи. Но рѣшенія „Присутствія“ дальнѣйшаго движенія не получили. Все осталось почти по старому. Уже начинался вновь обратный ходъ... „Отзывы“ епархіальныхъ преосвященныхъ въ общемъ показываютъ очень большую свѣжесть церковнаго самосознанія. Оцѣнка существующаго положенія была сдѣлана въ нихъ скорѣе смѣло. И чувствовалась воля къ дѣйствительному исправленію. Но рѣчь идетъ почти всегда только объ устройствѣ и управленіи. Правда, самая программа вопросовъ не давала повода выдвигать вопросы духовной жизни... О неканоничности Синодальнаго строя говорили почти всѣ. Всѣхъ рѣзче Антоній Храповицкій, тогда епископъ Волынскій. Большинство преосвященныхъ рѣшительно настаивали на возстановленіи соборнаго строя, на необходимости новаго сближенія Церкви и духовенства съ обществомъ, съ народомъ церковнымъ... Открывались, однако, и очень существенныя несогласія. Особенно важнымъ было разногласіе по вопросу о составѣ помѣстнаго собора. Долженъ ли соборъ состоять изъ одних только епископовъ, или представителямъ клира и мірянъ тоже должно быть дано на соборѣ мѣсто и голосъ? И въ самомъ „Присутствіи“ этотъ вопросъ обсуждался съ большимъ возбужденіемъ и страстью. На этомъ вопросѣ прежде всего и обнаруживалось все расхожденіе охранителей и обновленцевъ. И въ спорахъ очень чувствовалась рознь отдѣльныхъ элементовъ церковнаго тѣла, взаимное непониманіе и раздраженіе. Этого нельзя было преодолѣть только въ порядкѣ законодательныхъ или административныхъ реформъ. Всѣ слишкомъ много говорили объ „интересахъ“ и о вліяніи. Слишкомъ чувствовалась забота эти „интересы“ огра-

дить и вліянія уравновѣсить. У защитниковъ широкаго состава собора было не очень точное пониманіе природы Церкви, какая-то почти конституціонная схема ея устройства. Но и у возражавшихъ не хватало широты церковнаго кругозора, и было слишкомъ много горечи и недовѣрія... Съ большимъ вниманіемъ въ отзывахъ обсуждался и вопросъ о духовной школѣ. И снова, всего рѣшительнѣе отзывался о ней преосвященный Антоній Волынскій, съ какимъ-то совсѣмъ неумѣреннымъ гнѣвомъ и раздраженіемъ. О реформѣ не стоитъ и думать. „Строй духовно-учебныхъ заведеній, какъ унаслѣдованный изъ міра западныхъ еретиковъ, и приводитъ дѣло духовной школы до крайняго безобразія". Все нужно въ корнѣ измѣнить. И онъ передаетъ слова какого-то маститаго архипастыря. „Должно всю ее разогнать, разломать, вырыть фундаментъ семинарскихъ и академическихъ зданій и взамѣнъ прежнихъ на новомъ мѣстѣ выстроить новыя и наполнить ихъ новыми людьми". Въ такомъ стилѣ отозвался еще только епископъ Владиміръ Екатериненбургскій. „Азбуку оцерковленія нужно начать съ того, что продать огромныя зданія академій и семинарій въ испорченныхъ нечестіемъ городахъ и перенести ихъ въ монастыри и села. Все устроить вновь скромно, по-христіански"... Большинство же склонялось къ отвергнутому въ свое время плану архіепископа Димитрія (Муретова): раздѣлить школу общеобразовательную и школу пастырскую, и сдѣлать пастырскую школу всесословной. Это становилось особенно настоятельнымъ въ виду дѣйствительнаго разстройства и почти разложенія духовной школы, вызваннаго, всего больше, именно насильственнымъ въ ней удерживаніемъ дѣтей духовенства, искавшихъ выхода въ свѣтское званіе. Всего опаснѣе было то чувство экономическаго закрѣпощенія, которое все больше развивалось въ духовномъ сословіи и уже перерождалось въ чувство классовой горечи, обиды, соціальной несправедливости. Духовенство, особенно сельское, жило въ крайней скудости, бѣдности, часто въ прямой нищетѣ. И своихъ дѣтей могло воспитывать только въ своихъ сословныхъ, „духовныхъ школахъ", да и то обычно съ крайнимъ экономическимъ напряженіемъ, почти надрывомъ. Отсюда именно та болѣзненная психологія, которую обличительно называли „корыстолюбіемъ" нашего духовенства, болѣзненная мечта о житейскомъ благополучіи и достаткѣ, ради семьи, что́ обычно бываетъ отраженіемъ бытового пауперизма. Но эта единственная доступная школа готовила только къ одному поприщу. Трудно было ожидать, что вся масса „духовнаго юношества" будетъ охвачена однимъ пастырскимъ порывомъ. Этого никогда и не бывало. Но раньше выходъ къ другимъ „профессіямъ" былъ много легче, и даже поощрялся „высшимъ началь-

ствомъ", до самой „эмансипаціи", когда впервые открылся широкій доступъ купеческой, мѣщанской и даже крестьянской молодежи. Положеніе мѣняется съ конца 70-хъ годовъ, когда университеты были практически закрыты для семинаристовъ. Съ 80-хъ годовъ сословно-школьное закрѣпленіе „духовнаго юношества" становится особенно жесткимъ. Практическихъ результатовъ эта новая крѣпостная политика не давала. Бѣгство духовной молодежи изъ „вѣдомства православнаго исповѣданія" пріобрѣтало пугающіе размѣры. Но еще хуже было то, что многіе оставались только по нуждѣ, по принужденію, отъ страха, безъ вдохновенія, но со скрытой горечью, часто и безъ вѣры. Это было слишкомъ хорошо извѣстно, но дальше запретительныхъ мѣръ все-же не шли. Вмѣстѣ съ тѣмъ, по мотивамъ скорѣе политическимъ, была сдѣлана попытка затруднить доступъ въ духовную школу иносословымъ. Уставъ 1884-го года предусматривалъ пріемъ въ академіи по конкурснымъ экзаменамъ не только студентовъ семинаріи, но и окончившихъ свѣтскую среднюю школу; и желающихъ всегда было немало. Въ 1902-мъ году этотъ порядокъ былъ измѣненъ. Окончившіе классическія гимназіи могли быть допускаемы къ вступительнымъ экзаменамъ „не иначе какъ" по успѣшномъ выдержаніи ими при семинаріяхъ испытанія по всѣмъ богословскимъ предметамъ семинарскаго курса ученій (Синод. опредѣленіе 13—20 ноября). Врядъ ли для этого были достаточныя учебныя основанія, вступительный конкурсъ въ Академіяхъ былъ самъ по себѣ достаточнымъ испытаніемъ и повѣркой. Рѣшающимъ было желаніе отгородить академіи отъ свѣтской школы. Такими мѣрами вопросъ не рѣшался. Рѣшеніе должно было быть болѣе смѣлымъ. Было совсѣмъ не цѣлесообразно сохранять устарѣвшій типъ школы, уже не соотвѣтствовавшій ни соціальной обстановкѣ, ни церковнымъ потребностямъ. И нельзя было сливать задачу пастырской подготовки съ задачею школьнаго самообезпеченія духовнаго сословія. И вотъ въ Предсоборномъ Присутствіи чувствительнымъ большинствомъ голосовъ и было предрѣшено раздѣленіе д в у х ъ типовъ школъ... Предполагалось, что „общеобразовательная школа духовнаго вѣдомства" сохранитъ свой особый стиль, „христіанско-гуманитарный", и въ своихъ программахъ нѣкоторыя особенности: расширенное преподаваніе философіи и классическихъ языковъ. Какъ нужно устраивать пастырскую школу, голоса очень расходились. Говорили и объ „училищахъ начетчиковъ". Гермогенъ, епископъ Саратовскій, и въ семинаристахъ хотѣлъ бы видѣть только „образованныхъ начетчиковъ Св. Писанія". Онъ предлагалъ сократить систематическій курсъ догматическаго и нравственнаго богословія, „чтобы избѣжать излишней техники". Другіе настаивали,

что нужно создавать разные типы пастырскихъ школъ, въ связи съ крайнимъ разнообразіемъ задачъ и условій пастырской дѣятельности. Выдвигалась мысль объ организаціи школъ пониженнаго типа, совсѣмъ отдѣльно отъ существующихъ семинарій, скорѣе въ связи съ системою церковно-приходскихъ школъ высшихъ ступеней. Такимъ образомъ предполагалось достигнуть „сближенія съ народомъ", создать притокъ новыхъ людей къ священству, обновить и измѣнить самый типъ духовенства. Эту мысль въ особенности защищалъ Могилевскій архіепископъ Стефанъ (Архангельскій)... Впослѣдствіи (въ 1910 г.), подобный же планъ преобразованій былъ подготовленъ Учебнымъ Комитетомъ при Св. Синодѣ (съ участіемъ приглашенныхъ лицъ). Но преобразованія такъ и не состоялись. Между тѣмъ недостатокъ кандидатовъ священства становился все болѣе ощутительнымъ. И епархіальные архіереи бывали принуждены опредѣлять на священническія мѣста кандитатовъ мало пригодныхъ, лишь бы не оставлять сельскіе приходы надолго безъ службы Божіей. Составъ священства становился все болѣе пестрымъ. Здѣсь были престарѣлые діакона и псаломщики изъ недоучвшихся или вовсе въ школахъ неучившихся, и благочестивые міряне или начетчики, и неудачливые чиновники или отставные офицеры,— ихъ богословская подготовка бывала очень спорной, и тѣмъ самымъ учительная дѣятельность поневолѣ сводилась къ начаткамъ. Но не всегда лучше бывали и священники изъ интеллигентовъ. Ибо даже высшее, но не-богословское образованіе еще не можетъ возмѣстить недостатокъ богословскаго развитія и подготовки. Но подъ вліяніемъ тогдашнихъ моралистическихъ предразсудковъ отъ кандидатовъ священства и не требовали, и не ожидали богословскихъ знаній. Важнѣе казалось пріобрѣтеніе практическихъ богослужебныхъ навыковъ, и еще добрая нравственность. Самое учительство обычно сводилось тоже къ добрымъ нравамъ и добрымъ чувствамъ. Недостаточность этого вскорѣ же и открылась. ... Особо стоялъ вопросъ о высшей богословской школѣ. Становился на очередь вопросъ объ „автономіи" Духовныхъ Академій т. е. объ ограниченіи правъ ректора и епархіальнаго епископа и расширеніи правъ академическаго совѣта, съ предоставленіемъ ему права окончательно рѣшать большинство ученыхъ дѣлъ. Частичная „автономія" и была предоставлена въ 1906 году (отмѣнена въ 1908-мъ). Въ „отзывахъ" преосвященныхъ за автономію прямо стоялъ, кажется, одинъ только Сергій Финляндскій. Онъ обуславливалъ это обязательностью епископскаго сана для ректора, черезъ него академія канонически подчинялась бы непосредственно центральной власти. Къ слушанію лекцій слѣдуетъ допускать всѣхъ желающихъ, такимъ образомъ установится своего рода

„общецерковный контроль за преподаваніемъ". Но въ общежитія принимать только съ самымъ строгимъ разборомъ и подчинять уставному режиму... Митр. Антоній приложилъ къ своему отзыву очень интересную записку проф. Н. Н. Глубоковскаго. Глубоковскій предлагалъ учредить при Университетахъ православные богословскіе факультеты „для свободнаго развитія богословской науки". Академіи же сохранить въ качествѣ „научно-апологетическихъ институтовъ Православной Церкви". Тогда Церковь не будетъ отвѣтственна за всѣ возможныя погрѣшности богословской науки. Однако, „богословская наука, будучи свободной и честной, всегда останется посредницей познанія истины и не можетъ оказаться антицерковной принципіально, коль скоро Церковь есть носительница и провозвѣстница этой истины". Вѣдь не боятся же католики богословскихъ факультетовъ... Слѣдуетъ еще отмѣтить отзывъ арх. Антонія Волынскаго. Онъ всего больше говоритъ объ академическихъ программахъ. Нужно сократить преподаваніе системъ и расширить изученіе первоисточниковъ, Писанія и отцовъ. „Система православнаго богословія есть еще нѣчто искомое, и потому должно тщательно изучать его источники, а не списывать системы съ ученій еретическихъ, какъ это дѣлается у насъ уже 200 лѣтъ". Общеобразовательные предметы тоже слѣдуетъ сократить. Впрочемъ, преподаваніе литературы нужно, напротивъ, расширить, нужно изучать и новѣйшую литературу, и по ней узнавать жизнь... Рѣдкіе изъ епископовъ касались въ своихъ отзывахъ богословскихъ вопросовъ. Неожиданнымъ исключеніемъ былъ только отзывъ арх. Томскаго Макарія (Петрова), впосл. Московскаго митрополита. На соборѣ слѣдуетъ, прежде всего, торжественно подтвердить вѣчную силу и значеніе догматовъ, вновь изложить ихъ, и не только отъ Писанія и Преданія, но и отъ богословствующаго разума. „Слѣдовало бы установить болѣе точное и болѣе обоснованное воззрѣніе на дѣло искупленія Христа Спасителя" (предполагалось, въ смыслѣ нравственнаго истолкованія)... Еп. Полтавскій Іоаннъ предлагалъ организовать изданіе отеческихъ твореній, въ особенности для пастырскаго употребленія, и пересмотрѣть переводъ Ветхаго Завѣта, свѣряя его съ греческимъ. Нужно вернуть академическое преподаваніе на святоотеческій путь. И слѣдуетъ разъяснить, что голоса различныхъ богословскихъ школъ не есть голосъ Церкви. Слѣдуетъ дать христіанскую оцѣнку современной культуры... Арх. Рижскій Агаѳангелъ предлагалъ на соборѣ пересмотрѣть Катихизисъ и издать новое общедоступное изложеніе вѣры; въ частности онъ отмѣчалъ вопросъ о Преданіи... Нѣсколько епископовъ выдвигали вопросъ объ исправленіи богослужебныхъ книгъ, самого Устава,

о распространеніи церковныхъ книгъ въ народѣ и обществѣ (напр. Назарій Кирилловъ, тогда еп. Нижегородскій)... Остается несомнѣннымъ, однако, — вниманіе почти вполнѣ поглощалось внѣшними реформами и преобразованіями. И очень немногіе сознавали, что нуженъ духовный сдвигъ. Очень немногіе понимали, что возстановленіе внутренняго мира и порядка достижимо не на путяхъ церковно-политическихъ мѣропріятій, но только въ духовномъ и аскетическомъ подвигѣ. Выходъ былъ именно въ аскетическомъ собираніи или возрожденіи. Но „аскетическую идею" нельзя было понимать формально. Ибо самое монашество нуждалось въ возрожденіи, противъ этого трудно было спорить. И то же относилось и къ монашеству епископовъ. Арх. Антоній рѣзко говорилъ о епископахъ изъ вдовцовъ: „принявшіе монашеское званіе вмѣстѣ съ начальственною должностью незадолго до архіерейской хиротоніи и уже потому лишенные возможности не только удалиться отъ суетнаго міра, но даже и ознакомиться съ монастырскимъ строемъ, коему они по большей части вовсе и не сочувствуютъ"... Но не относится ли эта характеристика и ко всему „ученому монашеству" въ цѣломъ, какъ типу или установленію!... И острота положенія была въ томъ, что такое формальное монашество не было надежнымъ заслономъ отъ церковнаго „либерализма" и обмірщенія... Вопросъ о церковныхъ преобразованіяхъ оставался слишкомъ тѣсно связаннымъ съ общимъ теченіемъ политической жизни. И обратный ходъ въ политикѣ сразу же повторился и въ церковномъ управленіи. Вопросъ о реформахъ былъ отложенъ, если и не вовсе снятъ. Кое-что, впрочемъ, продолжали разрабатывать въ порядкѣ спеціальныхъ комиссій. Въ 1908-мъ году была назначена ревизія духовныхъ Академій и послѣ нея возстановленъ полностью уставъ 1884-го года. Академіи обозрѣвали по порученію Синода: С.-Петербургскую и Московскую Димитрій (Ковальницкій), тогда арх. Херсонскій, Кіевскую — арх. Антоній Волынскій, Казанскую — Арсеній Стадницкій, тогда епископъ Псковскій. Ревизія не была безпристрастной, особенно въ Кіевской академіи. Но въ очень многомъ заключенія ревизоровъ были вѣрны и справедливы. Въ академіяхъ, дѣйствительно, было слишкомъ много „свѣтскаго" духа и церковнаго „либерализма", церковности было недостаточно, и дисциплина упала. Только противопоставлять этому нужно было церковное творчество, а не школьные шаблоны, побѣждать духовной силой, а не формализмомъ... Въ новомъ академическомъ уставѣ, изданномъ въ 1910-мъ году (измѣненъ въ 1912), не мало удачныхъ подробностей,— увеличеніе числа каѳедръ, расширеніе преподавательскаго персонала, введеніе практическихъ занятій или семинаріевъ, введеніе новыхъ предметовъ (напр. особая каѳедра по исторіи

византійской и славянскихъ Церквей). Но въ цѣломъ весь Уставъ построенъ въ духѣ властнаго формализма. Въ немъ совсѣмъ не чувствуется подлиннаго вдохновенія... И все-таки во внутренней жизни духовныхъ Академій съ начала вѣка наблюдается несомнѣнный подъемъ. Оживленіе чувствуется и въ богословской литературѣ. Правда, это сказывается больше въ изданіи ученыхъ монографій, чѣмъ въ заявленіи новыхъ идей. Однако, и эти ученыя изслѣдоваиія очень убѣдительно свидѣтельствуютъ о богословской чуткости и наблюдательности, о ростѣ богословской культуры. Въ особенности это относится къ работамъ по церковной исторіи. Здѣсь не только собирался новый матеріалъ, но уже подготовлялся и новый синтезъ... Слѣдуетъ отмѣтить еще очень любопытное предположеніе открыть въ Москвѣ „Женскій Богословскій Институтъ", помѣстить его предполагалось въ Московскомъ Скорбященскомъ монастырѣ, подъ вѣдѣніемъ игуменіи. Правда, планъ былъ намѣченъ очень укороченный, богословско-педагогическій, и безъ древнихъ языковъ. И главной цѣлью „Института" было приготовленіе воспитательницъ и учительницъ для женскихъ училищъ духовнаго вѣдомства и епархіальныхъ, съ тѣмъ чтобы не допускать туда окончившихъ женскіе курсы, какъ зараженныхъ свѣтскимъ и нецерковнымъ духомъ. Тѣмъ не менѣе остается очень характернымъ это сознаніе необходимости открыть нѣкоторый доступъ къ богословскому образованію и женщинамъ, хотя бы сперва и со спеціальной цѣлью (впрочемъ, вѣдь и Академіи все еще оставались полу-педагогическимъ учрежденіемъ). Этотъ планъ былъ выработанъ весною 1914 го года и война помѣшала открыть Институтъ или хотя бы провести его уставъ въ законодательномъ порядкѣ. Но, кажется, какое-то преподаваніе было налажено и временные курсы были все же открыты...

5. Религіозный сдвигъ начала вѣка отражается сразу же и въ философскомъ творчествѣ. Возникаетъ у насъ религіозная философія, какъ особый типъ философскаго исповѣданія и дѣланія. Это былъ возвратъ метафизики къ религіознымъ истокамъ. И въ этомъ сказывалась потребность самой мысли въ религіозномъ питаніи и укрѣпленіи... Этотъ сдвигъ мысли чувствуется не только у „религіозныхъ философовъ", продолжателей Влад. Соловьева, и сказывается не только въ постановкѣ или выборѣ религіозныхъ темъ. Самая психологія философовъ у насъ становится въ тѣ годы религіозной. И даже русское неокантіанство имѣло тогда своеобразный смыслъ. Гносеологическая критика оказывалась какъ-бы методомъ духовной жизни, — и именно методомъ жизни, не только мысли. И такія книги, какъ „Предметъ знанія" Г. Риккерта или „Логика" Г. Когена, не читались ли тогда

именно въ качествѣ практическихъ руководствъ для личныхъ упражненій, точно аскетическіе трактаты? Да и задуманы эти книги не съ этою ли цѣлью? Такъ же читаютъ у насъ позже творенія Фихте и Гегеля, какъ книги мистическаго опыта и дѣйствія. Вниманіе вѣдь сосредоточивается здѣсь на очищеніи и воспитаніи философскаго сознанія. Именно въ этомъ и вся острота неокантіанскаго панметодизма. И здѣсь повторяется проблематика христіанской аскетики: борьба съ хаосомъ страстей и впечатлѣній, вѣрность правиламъ и законамъ, выходъ къ высшимъ созерцаніямъ, стяжаніе безстрастія... Только неокантіанство ищетъ духовнаго закала и укрѣпленія въ безличныхъ формахъ разума и закона. Но ищущая потребность остается религіозной. Религіозно претворяются у насъ и другія философскія вліянія: феноменологія Гуссерля, возрожденіе великихъ идеалистическихъ системъ. Русское „неозападничество" предвоенныхъ лѣтъ было сильно именно этимъ религіознымъ паѳосомъ, хотя бы и потаеннымъ, и блуждающимъ. И вскорѣ религіозные вопросы для многихъ встали открыто. Намѣтился новый путь возвращенія къ религіозной метафизикѣ, черезъ религіозность нѣмецкой романтики, чрезъ метафизику германскаго идеализма и чрезъ мистику Бёме или Эккегардта, чрезъ Вагнера или Ницше. И не только Андрей Бѣлый связываетъ себя съ Ницше, но и Бердяевъ: „Ницше— предтеча новой религіозной антропологіи", и еще Фейербахъ... Но всего важнѣе, что сказывалось здѣсь не только исканіе міровоззрѣнія, но еще больше потребность въ интимномъ духовномъ правилѣ или ритмѣ жизни, въ аскезѣ и опытѣ. Отсюда же и увлеченія антропософіей, именно какъ опредѣленной практикой и путемъ. Этотъ психологическій рецидивъ гностицизма остается очень характернымъ и показательнымъ эпизодомъ въ недавнемъ религіозномъ развитіи русской интеллигенціи. Интимная сторона тогдашнихъ философскихъ и религіозныхъ настроеній и увлеченій всего лучше видна въ творчествѣ Андрея Бѣлаго (1880—1935), и на его личной судьбѣ, и въ образахъ его творческаго воображенія. Здѣсь всего ярче открывается „русскій соблазнъ". Обнажается встревоженная стихійность человѣческой души, русской души, и чрезъ нее проносятся какія то мутныя струи душевныхъ и духовныхъ вліяній. И со всей остротой выдвигается аскетическая проблема. Становится ясно, что рѣшаются не только вопросы мысли, но и живая судьба человѣка. „Философія не мечта, но дѣйствіе" (Н. А. Бердяевъ)... Философіи приходится рѣшать религіозныя задачи. Этотъ интимный возвратъ къ религіознымъ задачамъ былъ даже важнѣе религіознаго сдвига въ міросозерцаніи. Однако, здѣсь то и начинается подлинная борьба, и вскрываются худшія бездны. Въ ранніе годы для Бѣлаго характерно вліяніе

Шопенгауэра, отъ него онъ впервые усваиваетъ платоническія темы, подъ дымкою пессимизма, тоски, музыкальной иллюзорности, и сюда сразу примыкаютъ мотивы Веданты и Упанишадъ. Шопенгауэра онъ въ юности читалъ, какъ священную книгу, „по параграфу въ день". Съ тѣхъ поръ эмпирическая дѣятельность потеряла для него устойчивость. И прежде всего перестало быть реальнымъ время. Отъ Шопенгауэра Бѣлый переходитъ къ Ницше. Тема „вѣчнаго возвращенія" навсегда становится его темой: „кольцо возврата". Нѣтъ никакого дѣйствительнаго движенія, никакой поступи, только вращеніе или пульсація (это хорошо подмѣтилъ у Бѣлаго Ф. А. Степпунъ). „Стоящее въ началѣ и концѣ — одно". Отсюда какая-то странная прозрачность всего существующаго, потому и призрачность, — „сквозные лики". Всѣ грани какъ-то странно разлиты, точно самое бытіе имѣетъ какое-то клубящееся, клочковатое строеніе. И проблема „соборности" получаетъ очень своеобразный смыслъ. Ликъ почти что только личина, личности точно переливаются одна въ другую. Здѣсь не то, что перевоплощеніе, скорѣе какое-то гипнотически властное овладѣваніе другъ другомъ или взаимная одержимость, вампирическая жизнь въ другомъ, — въ этомъ природа симфоніи. Здѣсь хлыстовскій соблазнъ, это демоническій дублетъ соборности (на это въ свое время тонко указывалъ С. Н. Булгаковъ). У Бѣлаго эта тема поставлена не только въ „Серебряномъ Голубѣ". Быть можетъ, всего рѣзче въ его „четвертой симфоніи", Клубокъ метелей (1908). И человѣкъ здѣсь показанъ именно въ состояніи одержимости, включенный въ космическіе ритмы и въ хаотическую невнятицу бытія; есть жуткое вдохновеніе въ этихъ „метельныхъ ектеніяхъ" („вьюгѣ помолимся!"), въ этихъ обрывкахъ „гробной лазури". Въ этой симфоніи Бѣлый ставилъ тему любви, „священной любви", — „только черезъ нее возможно новое религіозное сознаніе" (Бѣлый былъ тогда близокъ съ Мережковскими). „Тема метелей, — это смутно зовущій призывъ... И души любящихъ растворятся въ метели". Конечно, здѣсь нѣтъ никакой встрѣчи, но гибель душъ, точно тающихъ въ вихряхъ, — „сладострастіе томящагося духа" (выраженіе Бердяева). „Пройти сквозь формы міра сего, уйти туда, гдѣ всѣ безумны во Христѣ, — вотъ нашъ путь". И это былъ путь погибельный. Не столько путь, сколько кругъ, кругъ неразмыкаемыхъ обращеній и отраженій. Съ 1912-го года Бѣлый уходитъ въ антропософію. Это былъ одинъ изъ тупиковъ религіознаго нео-западничества... И съ Бѣлымъ можно сравнить А. Н. Скрябина (1871—1915). Интересны не взгляды Скрябина, въ философіи онъ былъ безпомощно подражательнымъ, но его опытъ и его собственная судьба. Это

опытъ космической истомы, опытъ мистическій, но безрелигіозный, безъ Бога, и безъ лицъ, опытъ ритмовъ и ладовъ. И демоническая природа этого опыта вполнѣ очевидна: достаточно назвать „Девятую симфонію" Скрябина („черная месса"), или его Poème satanique,—„flammes sombres", пляска черныхъ пламенъ... Творчество Скрябина тѣмъ характерно, что въ самомъ намѣреніи творца оно было нѣкимъ магическимъ дѣйствомъ, теургическимъ актомъ или предвареніемъ, должно было осуществить мистерію, мистерію космическаго разрушенія и гибели. Скрябинъ чувствовалъ себя великимъ призваннымъ, болѣе чѣмъ пророкомъ. Космическое томленіе въ немъ достигало такой остроты, что онъ стремился къ смерти, готовилъ смерть міру, хотѣлъ бы зачаровать и погубить міръ, — зачаровать въ опьяненіи или изступленіи смерти. Это будетъ вселенскимъ и окончательнымъ чудомъ. Острымъ эротизмомъ пронизано все творчество Скрябина. И чувствуется у него эта люциферическая воля властвовать, магически и заклинательно овладѣвать. Притязаемая теургія обарачивается волшебствомъ, колдующимъ насиліемъ, гдѣ нѣтъ ни смиренія, ни духовнаго опыта, ни священнаго трепета, но почти обнаженная похоть мистической власти. Искусство дѣйствитесьно становится „тайнымъ дѣйствіемъ", но и темнымъ дѣйствіемъ, темнымъ дѣйствомъ. Творчество Скрябина тѣмъ и показательно, что въ немъ разоблачаются сатаническія глубины самодавлѣющаго искусства, темныя бездны артистической геніальности, И у него своеобразно преломляется апокалиптическая тема. Скрябина можно назвать обреченнымъ апокалиптикомъ. Его задуманная „Мистерія" вѣдь должна была быть именно концомъ міра, соотвѣтствуетъ въ его замыслѣ Второму Пришествію христіанскаго упованія. Изъ космическихъ ритмовъ можно освободиться только такимъ магическимъ смертоубійствомъ, вселенскимъ чародѣйнымъ поджогомъ. Мечтательность разоблачается здѣсь, какъ насиліе... Искусство перестаетъ быть нейтральнымъ. Оказывается, что искусство не можетъ оставаться нейтральнымъ. И внѣ истинной вѣры оно обречено на вырожденіе въ темную магію... Здѣсь нужно еще упомянуть о магическихъ мотивахъ въ поэзіи В. Брюсова, о загадочномъ творчествѣ Чурляниса, пронизанномъ какой-то тоскливой прелестью, — это зарисовка какихъ-то мистическихъ тумановъ, игры духовныхъ тѣней... Въ эпоху недавняго нашего эстетическаго возрожденія вся эта религіозная значительность искусства открылась съ полной очевидностью, но открылась и въ жуткой двусмысленности прельщенія и ворожбы... Рѣчь идетъ не о психологіи, но о болѣе глубокихъ измѣреніяхъ, о феноменологіи религіознаго соблазна... И это былъ задній

или глубокій фонъ тогдашняго философскаго движенія... Философскимъ органомъ неозападниковъ становится журналъ „Логосъ“ (въ изд. “Мусагетъ“, 1910—1915). Характерна редакціонная программа въ первомъ же выпускѣ. Она вся составлена въ категоріяхъ Влад. Соловьева (перваго періода). Тотъ же исходный опытъ: распадъ культуры. И та же жажда синтеза, его предчувствіе: „наше время снова волнуется жаждою синтеза“. И даже очень сходная методика: развитіе школъ и направленій, какъ осуществленіе полноты въ богатствѣ и многообразіи, чтобы завѣтный синтезъ вмѣстилъ въ себя „зрячую полноту“ раскрывшихся мотивовъ. Здѣсь не только невольная встрѣча съ Соловьевымъ въ единомъ кругу романтическихъ предпосылокъ, но именно намѣренное приспособленіе къ его схемамъ, чтобы тѣмъ рѣзче проявить различіе. Различіе это въ томъ, что „неозападники“ ищутъ синтеза въ общемъ чувствѣ жизни и въ творчествѣ культуры, а не въ исторической и конкретной религіи. Но и самое чувство жизни у нихъ уже становится религіознымъ. Такъ было и въ нѣмецкой романтикѣ. Очень характеренъ нѣмецкій сборничекъ: „О Мессіи“, Von Messias (1909), въ которомъ участвовали и русскіе авторы, изъ учениковъ Риккерта. Здѣсь такъ характерно это мессіанское разгадываніе временъ, и предчувствіе творческихъ свершеній, апокалитическое переживаніе современности. Нѣмецкое кантіанство въ тѣ годы уже и само „возвращалось“, возрожденіе идеалистической метафизики уже начиналось. Русская мысль въ этомъ возрожденіи творчески участвовала. Впослѣдствіи отдѣльные представители „неозападническаго“ теченія органически встрѣтились съ „послѣдователями Влад. Соловьева“. Но предшествовало этому нѣсколько лѣтъ остраго несогласія и спора о религіозномъ опытѣ и философской свободѣ. Могло казаться, что защитники философской свободы ее ограждаютъ отъ съуженія доктринальными или догматическими предпосылками. Въ дѣйствительности же за духовную свободу боролись не они. Въ неокантіанствѣ или трансцендентализмѣ очень чувствовался привкусъ скептицизма. Преувеличенное подчеркиваніе несоизмѣримости человѣческихъ познавательныхъ схемъ съ полнотою бытія необходимо оборачивается релятивизмомъ. Душа останавливается на пути, остается въ промежуточной области колеблющихся переживаній, текучихъ образовъ и символовъ. Здѣсь и вспыхиваетъ снова со всей жгучестью соблазнъ психологизма. Преодолѣть его можно только въ конкретности религіознаго опыта, личной встрѣчи. И только въ познаніи истины возстанавливается свобода человѣка... Именно въ религіозной философіи возстанавливается недрогнувшее чувство истины, твердость умного видѣнія и созерцанія, не только въ неиз-

реченности частнаго опыта, но и въ четкости каѳолическаго исповѣданія... Объ этомъ въ тѣ годы всего больше писалъ В. Ф. Эрнъ (1879—1917), мыслитель съ темпераментомъ бойца. Сборникъ его полемическихъ статей, „Борьба за Логосъ“ (1911), остается самымъ характернымъ въ его творческомъ наслѣдіи. Онъ всегда именно борется, бьется, и не столько съ Западомъ вообще, сколько съ новѣйшимъ Западомъ и западничествомъ, съ „меонизмомъ“ современной и всей новой европейской мысли, оторванной отъ бытія, утерявшей чувство природы. И его задачей становится это освобожденіе изъ подъ власти кажущагося и только переживаемаго, возвратъ къ бытію, прорывъ вновь къ вѣчной и подлинной дѣйствительности. Возможно это только въ Церкви. Бытіе познаваемо только потому, что человѣкъ обладаетъ въ себѣ бытіемъ. Иначе сказать: „истина можетъ быть доступна человѣку только потому, что въ человѣкѣ есть мѣсто истинѣ“, или человѣку самому есть мѣсто въ истинѣ. Но человѣкъ долженъ еще становиться самимъ собою, восходить къ полнотѣ своего умопостигаемаго существа. Такъ вводится моментъ подвига и подвижничества въ самое познаніе. Гносеологія открыто превращается въ аскетику и ученіе о духовной жизни... Смыслъ своего философскаго дѣла самъ Эрнъ въ томъ и видѣлъ, чтобы бороться противъ психологизма, — за онтологію. „Психологизмъ“ въ его пониманіи всего больше и связанъ съ индивидуализмомъ Реформаціи (ср. еще у кн. С. Н. Трубецкого), а „онтологизмъ“ возможенъ только въ Церкви, особенно на Востокѣ, но и на Западѣ. Въ частности Эрна очень интересовала борьба за онтологизмъ въ итальянской религіозной философіи XIX-го вѣка (у А. Росмини и В. Джоберти). Но всего больше „онтологизмъ“ осуществленъ у восточныхъ отцовъ — платониковъ, у Григорія Нисскаго и преп. Максима, еще въ Ареопагитикахъ. У Эрна намѣчается, такимъ образомъ, и философскій возвратъ къ отцамъ... Съ „психологизмомъ“ приходилось бороться не только въ философіи, еще болѣе въ общественномъ сознаніи. И здѣсь эта борьба становилась защитою культуры, и культуры религіозной. Въ этомъ историческій смыслъ извѣстнаго сборника „Вѣхи“, вышедшаго весною 1909 года. Здѣсь много горечи и много обличеній, чувствуются недавнія разочарованія и свѣжая боль. Но нѣтъ усталости. Книга составлена рѣзко, почти запальчиво. Но не ради обличенія, а какъ призывъ. Въ самой рѣзкости обличеній сказывается только искренность тревоги. И самое обличеніе становится призывомъ, призывомъ къ дѣлу и творчеству. Это книга бодрая и зовущая, книга призывовъ, не только отреченій, книга началъ, не только концовъ... Пути участниковъ сборника разошлись очень скоро и рѣзко. Ихъ встрѣча и соуча-

стіе можетъ показаться случайнымъ или искусственнымъ. Это не умаляетъ значительности симтома... Двѣ основныхъ мысли тѣсно сплетаются: личный подвигъ и паѳосъ безусловныхъ цѣнностей. „Безусловное“ только черезъ личный подвигъ или обращеніе и достигается. Объ этомъ въ тѣ года съ какой-то особенной выразительностью говорилъ Н. А. Бердяевъ. Онъ сравнивалъ двѣ душевныхъ установки: чувство вины и чувство обиды. И только въ первомъ есть творческія возможности и свобода, въ этой жаждѣ отпущенія, искупленія, возрожденія. Но обида всегда порабощаетъ и связываетъ: „и творческому полету мѣшаетъ какая-то влюбленная ненависть къ старому.“ Обиженнное сознаніе всегда поворочено назадъ, утѣшается горькими воспоминаніями. Творческая сила открывается только чрезъ раскаяніе и примиреніе. „И въ отношеніи къ Церкви психологія обиды и претензій должна быть окончательно побѣждена психологіей вины и отвѣтственности“... Такъ начинается открытая борьба съ утопическимъ „нигилизмомъ“, столь опасно поразившимъ русское сознаніе въ 60-хъ годахъ... То былъ творческій выходъ въ культуру... И, прежде всего, возстановленіе исторической памяти, болѣе того — трепетъ исторіи... Именно въ эту эпоху начинаетъ крѣпнуть чувство исторической связности и непрерывности. Исторія открывается не подъ знакомъ конца только, но и подъ знакомъ творчества и дленія,— не въ апокалиптическомъ только, но и въ культурномъ измѣреніи. Это было жизненнымъ преодолѣніемъ не только неисторическаго утопизма или опрощенства, но и тороплиовой лже-апокалиптики. Сказывалась воля къ культурѣ, пріятіе исторіи... И снова объ этомъ очень сильно говорилъ тогда Бердяевъ. „Я почувствовалъ мистичность истоковъ исторіи, таинственность тысячелѣтіями дѣйствующихъ въ исторіи силъ... Легко провозгласить, что абсолютная свобода есть верховная цѣль, что въ ней смыслъ мірового процесса. Абсолютная свобода осуществляется черезъ исторію, черезъ таинственную историческую преемственность, церковную и культурную“. И это приводитъ къ принятію именно „исторической“ Церкви. Бердяевъ возражаетъ здѣсь прежде всего самому себѣ, преодолѣваетъ своей прежній апокалиптизмъ. „Только черезъ святыню Вселенской церкви, основанной самимъ Христомъ, черезъ священную преемственность и священное преданіе Церкви можно и должно приблизиться къ новымъ религіознымъ берегамъ, устремиться въ таинственную, пророчествами лишь пріоткрытую даль“... Такое же чувство творимой исторіи у С. Н. Булгакова. „Исторія для религіознаго сознанія есть священное тайнодѣйствіе, притомъ имѣющее смыслъ, цѣнность и

значеніе во всѣхъ своихъ частяхъ, какъ это было глубоко почувствовано въ германскомъ классическомъ идеализмѣ, особенно у Гегеля". Но исторія не только совершается надъ людьми, но она есть и ихъ собственное дѣло, трудъ, или подвигъ. Человѣкъ въ исторіи дѣйствуетъ, не только терпитъ или переживаетъ. Однако, „нуменъ исторіи" въ этомъ эмпирическомъ дѣланіи человѣка вполнѣ не исчерпывается. И разрѣшается исторія чрезъ нѣкій разрывъ, въ эсхатологіи (срв. очень сильную статью В. Ф. Эрна, „Идея катастрофическаго прогресса")... Съ этимъ и связанъ трагизмъ творимой исторіи. Съ этимъ же связана и вся проблематика христіанской культуры, религіознаго дѣйствія въ исторіи, — проблематика Влад. Соловьева... Этотъ историзмъ отчасти изъ марксизма. Отсюда остается острый привкусъ фатализма, предопредѣленности. У Булгакова это было очень сильно. „Всѣмъ существомъ своимъ должны мы утверждать пріятіе исторіи, говорить свое „да" ея огненному катарсису: amor fati, вожделѣніе Божественнаго рока"... Нужно только подчеркнуть, что такой фатализмъ былъ уже издавна психологически привыченъ для русской интеллигенціи. Именно этимъ такъ остро привлекалъ Шопенгауэръ: Фета, отчасти Толстого, позже А. Бѣлаго. Очень характеренъ примѣръ Влад. Соловьева. Онъ категорически отрицалъ метафизическую свободу человѣка и настаивалъ на безусловной предопредѣленности событій. Именно въ понятіи судьбы сходятся для него всѣ нравственныя идеи (см. его критическую статью о книгѣ Лопатина, опубликованную только недавно)... Сборникъ „Вѣхи" былъ только симптомомъ, никакъ не итогомъ. Это былъ еще только знакъ и призывъ, даже и не программа. И вскорѣ у отдѣльныхъ участниковъ сборника программы оказались слишкомъ разными: достаточно сопоставить церковность и священство Булгакова съ острымъ историческимъ нигилизмомъ Гершензона (въ „Перепискѣ изъ двухъ угловъ" и еще больше въ брошюрѣ: „Судьба еврейскаго народа"). Но въ экономіи тѣхъ лѣтъ сила жизни была важнѣе какихъ либо отдѣльныхъ достиженій. „Пробудилось религіозное волненіе внутри русской культуры", въ этихъ словахъ Бердяевъ отмѣтилъ самое главное изъ тѣхъ лѣтъ... Бердяевъ отмѣчаетъ и главную опасность процесса. „Слабость русскаго духовнаго ренессанса была въ отсутствіи широкой соціальной базы. Онъ происходилъ въ культурной элитѣ". Однако, какъ же иначе можетъ начинаться духовный сдвигъ? Только вотъ сроки оказались отмѣрены какъ-то скупо, и сейсмическія волны не успѣли прокатиться вдаль. Но и всегда творится исторія только въ немногихъ, и духовно-историческія цѣнности не многими созидаются. Есть поэтому всегда и

опасность соціальнаго разлома культуры... Гораздо опаснѣе была узость исторической базы. Живость историческаго чутья еще не возмѣщаетъ узости историческихъ кругозоровъ. А религіозное „возрожденіе“ у насъ было, собственно, только возвратомъ къ опыту нѣмецкаго идеализма и мистики. Для однихъ это былъ возвратъ къ Шеллингу или Гегелю, для другихъ къ Якобу Беме, для иныхъ и къ Гёте. И усиливающееся вліяніе Соловьева только подкрѣпляло эту зачарованность нѣмецкой философіей. Дѣйствительные просторы церковной исторіи оставались почти неизвѣстными. Исторію древней Церкви пріучались узнавать въ изображеніяхъ и истолкованіи нѣмецкихъ историковъ конструктивистовъ. И даже античная философія воспринимелась черезъ германское романтическое посредство. Въ самомъ историческомъ чувствѣ оставались слишкомъ острые отзвуки эстетизма и символизма... О современной русской религіозной философіи привыкаютъ говорить, какъ о какомъ-то очень своеобразномъ творческомъ порожденіи русскаго духа. Это совсѣмъ невѣрно. Напротивъ, замѣна богословія „религіозной философіей“ характерна для всего западнаго романтизма, въ особенности же для нѣмецкой романтики. Это сказывалось и въ католическомъ спекулятивномъ богословіи романтической эпохи. И въ русскомъ развитіи это одинъ изъ самыхъ западническихъ эпизодовъ. Такъ характерно, что Н. А. Бердяевъ всего больше питается именно отъ этихъ нѣмецкихъ мистическихъ и философскихъ истоковъ, такъ и не можетъ разомкнуть этого рокового нѣмецкаго круга. Въ этомъ отношеніи очень показательна его главная изъ предвоенныхъ книгъ: „Смыслъ творчества, Опытъ оправданія человѣка“ (1916). И въ ней онъ снова отступаетъ изъ „историческаго христіанства“, въ эсотеризмъ спекулятивной мистики, къ Я. Беме и Парацельсу, воинственно отталкивается отъ святоотеческаго преданія. „Нынѣ омертвѣла святоотеческая аскетика, она стала трупнымъ ядомъ для новаго человѣка, для новыхъ временъ“. Бердяевъ весь въ видѣніяхъ нѣмецкой мистики, и она для него загораживаетъ опытъ Великой Церкви. Это одно изъ самыхъ характерныхъ искушеній русской религіозной мысли, — новая фаза утопическаго соблазна... Для предвоеннаго десятилѣтія особенно характерна московская группа религіозныхъ философовъ, соединявшихся въ религіозно - философскомъ обществѣ имени Влад. Соловьева (съ 1907 г.). Религіозный подходъ къ философскимъ вопросамъ отличалъ это новое общество отъ стараго Психологическаго Общества, въ которомъ тоже обсуждали религіозныя темы и участвовали тѣ же лица. Нужно назвать здѣсь С. Н. Булгакова и Н. А. Бердяева, пришедшихъ отъ марксизма, В. Ф. Эрна, Вал. Свенцицкаго, П. А.

Флоренскаго, изъ представителей прежняго поколѣнія кн. Евг. Н. Трубецкого, который всего вѣрнѣе держался традиціи Соловьева. Принималъ участіе въ Религіозно философскомъ обществѣ и Андрей Бѣлый, также и другіе московскіе философы и писатели. Московское Религіозно-философское общество было всего скорѣе религіознымъ салономъ, или религіозно-эстетическимъ клубомъ. Такъ оно и возникло (срв. „среды" П. И. Астрова въ 1904 году и связанные съ ними сборники „Свободная Совѣсть", позже встрѣчи у М. К. Морозовой, и образовавшееся вокругъ нея книгоиздательство „Путь", уже въ 1911 г.)... Исторію этого времени писать еще трудно, можетъ быть, и рано. Творческій путь многихъ участниковъ тогдашняго движенія еще не закончился. Нельзя подвести итогъ... Къ богословскимъ темамъ перешли изъ всей этой группы только П. А. Флоренскій и С. Н. Булгаковъ, ихъ связывали и личная близость, оба приняли священство. Булгаковъ къ богословію переходитъ только въ своей книгѣ: „Свѣтъ Невечерній" (1917 г.), вышедшей уже въ годъ революціи. И толковать эту книгу нужно въ связи его дальнѣйшаго развитія... Для тогдашнихъ лѣтъ характернѣе другія книги Булгакова: его „Два Града" (1911) и особенно „Философія хозяйства" (часть I, Міръ, какъ хозяйство, М. 1912). Въ духовномъ развитіи Булгакова рѣшающимъ было вліяніе Влад. Соловьева, и отъ него основная тема или схема всей его системы, — ученіе о Софіи. Въ немъ онъ встрѣчается и съ Флоренскимъ. Съ Соловьевымъ же связана и вся проблематика религіозной или церковной культуры, христіанскаго дѣланія въ исторіи, очень характерная для Булгакова. Отъ Соловьева путь назадъ къ Шеллингу и къ неоплатоникамъ, но и къ патристикѣ, къ опыту Великой Церкви, въ историческую Церковь, въ Церковь преданія и отцовъ. Власть нѣмецкой философіи очень чувствуется и у Булгакова, острое вліяніе Шеллинга въ его хозяйственной философіи, и даже вліяніе Кантовскаго трансцендентализма въ самой постановкѣ религіозно-философской проблемы въ „Свѣтѣ Невечернемъ" („Какъ возможна религія?"), ограниченность романтическаго кругозора въ религіозной натурфилософіи, неудержимый кренъ къ „философіи тожества". Но отъ религіозной философіи Булгаковъ увѣренно возвращается къ богословію. Въ этомъ его историческое преимущество, въ этомъ его сыновняя свобода... Самымъ характернымъ памятникомъ предвоенной эпохи остается извѣстная книга о. П. Флоренскаго, „Столпъ и утвержденіе истины" (1914). И въ ней всего рѣзче сказывается вся двусмысленность и неустойчивость религіозно-философскаго движенія... Книга Флоренскаго намѣренно и нарочито субъективна. И не случайно она по-

строена въ типѣ дружеской философской переписки. Это, конечно, литературный пріемъ. Но онъ очень тонко передаетъ самую тональность духовнаго типа,—Флоренскому такъ и подобаетъ богословствовать въ письмахъ къ другу. Слишкомъ у него силенъ паѳосъ интимности, паѳосъ психологическаго эсотеризма, почти снобизма въ дружбѣ. Флоренскій много говоритъ о церковности и соборности, но именно соборности всего меньше въ его книгѣ..Это книга очень самозамкнутаго писателя. Въ его размышленіяхъ и разсужденіяхъ всегда чувствуется одиночество. Отъ него онъ можетъ освобождаться только въ дружбѣ, въ какомъ-то романтическомъ „братотвореніи" или побратимствѣ. И самая соборность Церкви распадается для него въ множественность интимныхъ дружественныхъ паръ, и двуединство личной дружбы психологически для него замѣняетъ соборность. Онъ живетъ всегда въ какомъ-то укромномъ уголкѣ, и тамъ хочетъ жить, въ такомъ эстетическомъ затворѣ. Онъ уходитъ съ трагическихъ распутій жизни, укрывается въ тѣсную, но уютную келію. Впрочемъ, въ свои ранніе годы онъ участвовалъ въ „Христіанскомъ союзѣ борьбѣ", въ этомъ странномъ опытѣ религіозно-мечтательнаго революціонерства... Исторіи Флоренскій не чувствуетъ, онъ не живетъ въ исторіи, у него нѣтъ исторической перспективы, у него нѣтъ органическаго чутья процесса. Въ историческомъ прошломъ онъ чувствуетъ себя какъ въ музеѣ, онъ въ немъ эстетически наслаждается, любуется, созерцаетъ, и всегда по личному выбору или вкусу. Флоренскаго упрекали, въ пристрастіи къ теологуменамъ, къ частнымъ богословскимъ мнѣніямъ. И это очень важное наблюденіе. Къ теологуменамъ у него, дѣйствительно, больше вкуса, чѣмъ къ догмату, слишкомъ соборному, для всѣхъ, слишкомъ громкому и явленному, — а онъ предпочитаетъ неясный шопотъ личнаго мнѣнія... И тотъ опытъ, о которомъ Флоренскій говоритъ въ своей книгѣ, есть именно опытъ психологическій, потокъ переживаній. На словахъ онъ отрекается отъ себя, даже отъ своего, и обѣщается только передавать общее, всецерковное. Но дѣломъ онъ опровергаетъ свое слово. Онъ всегда говоритъ именно отъ себя. Онъ остается субъективнымъ и тогда, когда хотѣлъ бы быть объективнымъ. И въ этомъ его двусмысленность. Книгу личныхъ избраній онъ выдаетъ за исповѣдь соборнаго опыта. Естъ очень явственный налетъ богословской прелести на всѣхъ построеніяхъ Флоренскаго... Есть въ книгѣ Флоренскаго загадочная неувязка: точно два несоизмѣримыхъ отрывка насильственно съинтегрированы въ одно цѣлое. Книга Флоренскаго начинается письмомъ о сомнѣніяхъ. Путь къ истинѣ и начинается даже не просто сомнѣніемъ, но прямымъ отчаяніемъ, начинается въ какомъ-

то пирроническомъ огнѣ. И вотъ въ мучительномъ лабиринтѣ гдѣ-то неожиданная внезапно вспыхиваетъ молнія откровенія (Флоренскій отмѣчаетъ свою близость въ этомъ вопросѣ къ арх. Серапіону Машкину и его неизданной книгѣ)... Здѣсь можно было бы вспомнить и Паскаля... О какомъ-же опытѣ и пути идетъ здѣсь рѣчь? О трагедіи невѣрующей мысли? или о діалектикѣ христіанскаго сознанія? Во всякомъ случаѣ вопросъ такъ поставленъ, точно самое важное спасаться отъ сомнѣній. И получается впечатлѣніе, что неизбѣжно приходить къ Богу черезъ сомнѣнія и отчаяніе. Вся религіозная гносеологія Флоренскаго почти сводится къ проблемѣ обращенія. Дальше онъ не идетъ: какъ возможно познаніе? И вопросъ звучитъ психологически: Флоренскій все сводитъ къ переживанію. Книга начинается въ тонахъ кантіанскаго скепсиса и полускепсиса. И къ Канту-же Флоренскій примыкаетъ въ своемъ интересномъ ученіи объ антиноміяхъ. Самая истина оказывается для Флоренскаго антиноміей... Но вотъ, вся вторая половина книги написана въ тонахъ платонизма и онтологизма. Какъ же сочетать и согласовать пирронизмъ и платонизмъ, антиномизмъ и онтологизмъ? Ученіе о Софіи и о софійности творенія означаетъ сплошную логичность міра, въ которомъ поэтому невозможны антиноміи, по самому заданію. Ибо разумъ долженъ быть адэкватенъ и соизмѣримъ бытію. На чрезмѣрность антиномизма у Флоренскаго въ свое время обратилъ вниманіе Евг. Трубецкой, но своихъ возраженій онъ не развилъ до конца. Одно онъ вѣрно отмѣтилъ: этотъ антиномизмъ у Флоренскаго есть только „непобѣжденный скептицизмъ, раздвоеніе мысли, возведенное въ принципъ и норму". Но въ христіанствѣ разумъ „подвергается преображеію, а не искалѣченію"... Софія, по опредѣленію Флоренскаго, есть „vпостасная система міротворческихъ мыслей Божіихъ". Какъ же тогда послѣдней тайною мысли оказывается не система, но антиномія?... Ученіе о грѣхѣ не разрѣшаетъ этой апоріи. Ибо антиномично, по Флоренскому, не только слабое и грѣховное сознаніе, но и самая истина, — „Истина есть антиномія". Выборъ между „да" и „нѣтъ" оказывается вообще невозможнымъ. Почему же и христіанскій разумъ остается въ плѣну и отравленъ незнаніемъ? Страннымъ образомъ, говоря о Софіи и софійности, Флоренскій никогда не вспоминаетъ объ антиноміяхъ... Отъ сомнѣній разумъ спасается въ познаніи Св. Троицы, объ этомъ Флоренскій говоритъ съ большимъ увлеченіемъ и раскрываетъ спекулятивный смыслъ Троическаго догмата, какъ истины разума. Но, страннымъ образомъ, онъ какъ-то минуетъ Воплощеніе, и отъ Троическихъ главъ сразу переходитъ къ ученію о Духѣ Утѣшителѣ. Въ книгѣ Флоренскаго просто нѣтъ христологическихъ главъ.

И „опытъ православной ѳеодицеи“ строится какъ то мимо Христа. Образъ Христа, образъ Богочеловѣка какой-то неясною тѣнью теряется на заднемъ фонѣ. И не оттого-ли такъ мало радости въ книгѣ Флоренскаго, и вся красота его построеній есть только осенняя, умирающая, унылая красота. Ибо Флоренскій не столько радуется о пришествіи Господнемъ, сколько томится въ ожиданіи Утѣшителя, въ чаяніи Духа. Томится, и не радуется пришедшему вѣдь Утѣшителю, но жаждетъ бо́льшаго. И точно не чувствуетъ неотступнаго пребыванія сошедшаго Духа въ мірѣ, — церковное вѣдѣніе Духа кажется ему смутнымъ и тусклымъ. Откровеніе Духа чувствуетъ онъ только въ немногихъ избранникахъ, но не въ „повседневней жизни Церкви“. Точно еще не совершилось спасеніе: „чудное мгновеніе сверкнуло ослѣпительно и... какъ бы нѣтъ его“. Точно міръ все еще остается темнымъ, и только извнѣ озаряютъ его какіе-то еще не грѣющіе, предразсвѣтные лучи. Въ книгѣ Флоренскаго удивительно мало сказано о таинствахъ. Флоренскій не въ свершеніи, но въ ожиданіяхъ... Сердце томится о небываломъ, и потому Флоренскому грустно въ исторіи: нѣкая истома грусти овладѣваетъ имъ и душа вся вытянута къ еще не наступившему мигу. Какіе то неожиданные перепѣвы не то Мережковскаго, не то Новалиса. И здѣсь невольно припоминается одно изъ раннихъ стихотвореній А. Бѣлаго, посвященное П. А. Флоренскому („Священные дни“, 1901), — „Тоска! О, внимайте тоскѣ, мои братья! Священна тоска въ эти дни роковые!“... Эпиграфомъ взято Мрк. XIII. 19: „ибо въ тѣ дни будетъ такая скорбь, какой не было отъ начала творенія“... Въ свои ранніе годы и Флоренскій писалъ стихи, и вотъ они удивительно напоминаютъ А. Бѣлаго, особенно его сборникъ: „Золото въ лазури“. „Воздухъ все рѣже. И пьянно качаясь, кружится міръ, накреняясь“... Здѣсь было единство лирическаго опыта... Во „второмъ завѣтѣ“ Флоренскому какъ то тѣсно и душно. Вѣдь Логосъ есть именно „всеобщій *законъ* міра“. И потому откровеніе Второй Vпостаси не освобождаетъ міра, — напротивъ, заковываетъ его въ закономѣрность. Откровеніе Логоса для Флоренскаго обосновываетъ научность, потому христіанскій міръ есть міръ суровый, міръ закона и непрерывности, и еще въ немъ не открывается красота и свобода. И остается неяснымъ, что́ же означаетъ для Флоренскаго Пятидесятница. Онъ ждетъ именно новаго откровенія, а не только исполненія. И ждетъ въ концѣ временъ не Второго Пришествія Христова, но Откровенія Духа... Во всякомъ случаѣ, Флоренскій не чувствуетъ и не оговариваетъ абсолютности Новозавѣтнаго Богоявленія. Оно точно его не насыщаетъ, и онъ все томится и ждетъ. Роковая отрава романтизма владѣетъ

имъ... И снова здѣсь несомнѣнная несогласованность. Тоска странно смѣшивается съ ликованіемъ. Ибо въ одномъ планѣ міръ еще не преображенъ, но въ другомъ, въ своемъ вѣчномъ корнѣ, онъ божественъ. „Есть объективность, это — Богозданная тварь“ (срв. очень интересное истолкованіе платонизма въ этюдѣ: „Смыслъ Идеализма“, 1914)... Упованіе Флоренскаго не въ томъ, что пришелъ Господь и въ самомъ Себѣ открылъ новые пути Вѣчной жизни, но въ томъ, что отъ вѣчности и по самой своей природѣ „тварь уходитъ во внутри-троичную жизнь“. Въ своей первореальности міръ, какъ нѣкое „великое существо“, есть уже нѣкое „четвертое лицо“, четвертая Vпостась. О Софіи Флоренскій говоритъ рѣзче и жестче, чѣмъ Влад. Соловьевъ. И высшее откровеніе Софіи онъ видитъ въ Богоматери, образъ которой какъ-то отдѣляется отъ Богомладенца и даже заслоняетъ его... Въ „теодицеѣ“ Флоренскаго страннымъ образомъ нѣтъ Спасителя. Міръ „оправдывается“ какъ-то мимо Него... Книга Флоренскаго характерна и важна именно какъ психологическій документъ, какъ историческое свидѣтельство. Въ ней много интереснаго, есть удачныя страницы и ряды мыслей. Но Флоренскій и не могъ дать больше, чѣмъ литературную исповѣдь. Это очень яркая, но совсѣмъ не сильная книга, тоскливая и тоскующая. И не изъ православныхъ глубинъ исходитъ Флоренскій. Въ православномъ мірѣ онъ остается пришельцемъ. По своему внутреннему смыслу это очень западническая книга. Книга западника, мечтательно и эстетически спасающагося на Востокѣ. Романтическій трагизмъ западной культуры Флоренскому ближе и понятнѣе, нежели проблематика православнаго преданія. И очень характерно, что въ своей работѣ онъ точно отступалъ назадъ, за христіанство, въ платонизмъ и древнія религіи, или уходилъ вкось, въ ученія оккультизма и магію. Объ этомъ онъ задавалъ темы и студентамъ для кандидатскихъ сочиненій (о К. Дю-Прелѣ, о Діонисѣ, по русскому фольклору). И самъ онъ предполагалъ на соисканіе степени магистра богословія представить переводъ Ямвлиха съ примѣчаніями. Уже въ 1922-мъ году былъ опубликованъ проспектъ его новой книги: „У водораздѣловъ мысли, черты конкретной метафизики“. Всего менѣе здѣсь можно угадать книгу христіанскаго философа. Книга издана не была... У Флоренскаго своеобразно сочетается эстетизмъ и натуральная мистика, какъ то часто бывало въ поздней романтикѣ. И у него нѣтъ подлиннаго развитія мыслей, но именно какое то плетеніе эстетическихъ кружевъ. Отсюда и вся двусмысленность. Бердяевъ вѣрно замѣтилъ: „люди, повѣрившіе въ Софію, но не повѣрившіе во Христа, не могли различать реальностей“. Онъ говорилъ это о Блокѣ и другихъ символи-

стахъ. Но и о Флоренскомъ отчасти приходится повторить ети слова, и о самомъ Соловьевѣ. Здѣсь была несомнѣнная муть въ самомъ религіозномъ опытѣ, муть двоящихся мыслей и двойныхъ чувствъ, муть эротической прелести... На русское богословіе надвигался эстетическій соблазнъ, какъ прежде моралистическій, и книга Флоренскаго была однимъ изъ самыхъ яркихъ симптомовъ этого искушенія...

7. Война была временемъ духовно очень неспокойнымъ и неблагополучнымъ. Духовная опасность войны не была сразу осознана. Многимъ казалось тогда, что къ историческимъ дѣйствіямъ нельзя и не слѣдуетъ прилагать нравственнаго мѣрила. Жизнь народовъ несоизмѣрима съ личной нравственностью, не поддается и не подлежитъ нравственной оцѣнкѣ. Есть цѣнности, высшія чѣмъ добро. И „категорическій императивъ“ слишко часто только мѣшаетъ осуществленію этихъ высшихъ цѣнностей, задерживаетъ качественное „повышеніе бытія“. Эти „высшія цѣнности“ слишкомъ часто осуществимы только „по ту сторону добра и зла“, только въ конфликтѣ съ личной нравственностью. „Если и есть мораль историческаго процесса, то это мораль, несоизмѣримая съ моралью индивидуальной“ (Н. А. Бердяевъ). И это значитъ, что нравственное сознаніе и въ личной жизни не можетъ быть безусловнымъ мѣриломъ... Есть достаточные поводы отталкиваться отъ моральнаго раціонализма, который, дѣйствительно нерѣдко разлагается въ историческій нигилизмъ или негативизмъ (какъ у Л. Толстого). Но есть и очень опасная нравственная близорукость въ торопливомъ пріятіи творческаго трагизма, въ этомъ освобожденіи творческой „стихіи“ въ человѣкѣ отъ аскетическаго контроля зрячей совѣсти. Здѣсь очень явно повторяются мотивы Гегеля, и Маркса, отчасти Ницше. И эта реабилитація творческаго „эроса“ въ годы войны была показателемъ великой нравственной растерянности. Въ годы войны, дѣйствительно, пробуждалась народная „стихія“, но именно въ своей ярости и буйствѣ. И всего больше тогда требовалось аскетическое трезвеніе и моральный контроль, точность моральнаго сужденія. Въ подсознательномъ скоплялись дурныя мистическія силы. Было время массоваго гипнотическаго отравленія. Отсюда все наростающее безпокойство, тревога сердца, темныя предчувствія, много суевѣрій и изувѣрства, прелесть и даже прямой обманъ. Темный образъ Распутина остается самымъ характернымъ символомъ и симптомомъ этой зловѣщей духовной смуты... Въ революціи вся эта темная и ядовитая лава вырвалась на поверхность и затопила дневную исторію. Въ такой психологической обстановкѣ всѣ историческія трудности и противорѣчія оказывались въ особенности острыми. Это сразу же и сказалось въ Семнадца-

томъ году. Сказалось и въ жизни Церкви, — на собраніяхъ епархіальныхъ и общихъ, правящихъ и частныхъ. Это былъ именно прорывъ стихіи. Отчасти это было и на Соборѣ. Наслѣдіе темнаго прошлаго сказывалось, прорывалось, и не было изжито, умирено, претворено въ мудрости творимаго историческаго синтеза. Для этого не было времени. Процессъ продолжался и продолжается, но слѣдить за нимъ историку трудно. Одно только ясно: Соборъ 1917—1918 годовъ не былъ послѣднимъ рѣшеніемъ. Это было только начало, начало длиннаго, опаснаго и туманнаго пути. И на Соборѣ было слишкомъ много противорѣчій, неразрѣшенность и даже неразрѣшимость которыхъ съ такою очевидностью вскрылась въ возстаніи „живой церкви“ и во всей дальнѣйшей исторіи „обновленческаго“ движенія и церковныхъ расколовъ. Въ одномъ только смыслѣ Соборъ имѣлъ замыкающее, заключающее значеніе. Окончился Петровскій періодъ русской церковной исторіи. И было возстановлено патріаршество. „Орелъ Петровскаго, на западный образецъ устроеннаго, самодержавія выклевалъ это русское православное сердце. Святотатственная рука нечестиваго Петра свела первосвятителя Россійскаго съ его вѣковаго мѣста въ Успенскомъ соборѣ. Помѣстный соборъ Церкви Россійской отъ Бога данной ему властью поставитъ снова Московскаго Патріарха на его законное неотъемлемое мѣсто“ (изъ рѣчи арх. Иларіона Троицкаго, 23 октября 1917 г.)... Но патріаршество было не столько возстановлено, сколько создано вновь. То не была реставрація, но творчество жизни. Не возвратъ за Петра, не отступленіе въ XVII-й вѣкъ, но мужественная встрѣча съ надвигавшимся будущимъ...

IX. Разрывы и связи.

1. Исторія русской культуры, вся она въ перебояхъ, въ приступахъ, въ отреченіяхъ или увлеченіяхъ, въ разочарованіяхъ, измѣнахъ, разрывахъ. Всего меньше въ ней непосредственной цѣльности. Русская историческая ткань такъ странно спутана, и вся точно перемята и оборвана. „Для русской исторіи наиболѣе характерны расколы и катастрофическіе перерывы“ (Н. А. Бердяевъ). Вліянія въ русскомъ развитіи вообще чувствуются сильнѣе, чѣмъ творческая самодѣятельность. Въ самой народной душѣ противорѣчій и невязокъ гораздо больше, чѣмъ то допускали славянофилы или народники. Бытъ и бунтъ въ ней странно сочетаются... Петръ Кирѣевскій вѣрно указывалъ, что Россія живетъ какъ бы во многоярусномъ быту. Это остается вѣрнымъ и о внутреннемъ бытѣ, о тончайшемъ и внутреннемъ строеніи народной души. Издавна русская душа живетъ и пребываетъ во многихъ вѣкахъ или возрастахъ сразу. Не потому, что торжествуетъ или возвышается надъ временемъ. Напротивъ, расплывается во временахъ. Несоизмѣримыя и разновременныя душевныя формаціи какъ-то совмѣщаются и сростаются между собой. Но сростокъ не есть синтезъ. Именно синтезъ и не удавался... Эта сложность души — отъ слабости, отъ чрезмѣрной впечатлительности... Въ русской душѣ есть опасная склонность, есть предательская способность къ тѣмъ культурно-психологическимъ превращеніямъ или перевоплощеніямъ, о которыхъ говорилъ Достоевскій въ своей Пушкинской рѣчи. „Н а м ъ в н я т н о в с е — и о с т р ы й г а л л ь с к і й с м ы с л ъ, и с у м р а ч н ы й г е р м а н с к і й г е н і й“... Этотъ даръ „всемірной отзывчивости“, во всякомъ случаѣ, роковой и двусмысленный даръ. Повышенная чуткость и отзывчивость очень затрудняетъ творческое собираніе души. Въ этихъ странствіяхъ по временамъ и культурамъ всегда угрожаетъ опасность не найти самого себя. Душа теряется, сама себя теряетъ, въ этихъ переливахъ историческихъ впечатлѣній и переживаній. Точно не поспѣваетъ сама къ себѣ возвращаться, слишкомъ

многое привлекаетъ ее и развлекаетъ, удерживаетъ въ инобытіи. И создаются въ душѣ какія-то кочевыя привычки, — привычка жить на развалинахъ или въ походныхъ шатрахъ. Русская душа плохо помнитъ родство. И всего настойчивѣе въ отрицаніяхъ и отреченіяхъ... Принято говорить о русской мечтательности, о женственной податливости русской души... Въ этомъ есть извѣстная правда... Но источникъ болѣзни не въ томъ, что пластичная и легкоплавкая „стихія“ природной жизни не была скрѣплена и охвачена „логосами“, не окристаллизовалась въ культурномъ дѣланіи. Нельзя русскій соблазнъ измѣрить и исчерпать въ такомъ натуралистическомъ противопоставленіи „природы“ и „культуры“. Этотъ соблазнъ рождается уже внутри культуры. Вообще сказать, „народный духъ“ есть не столько біологическая, сколько историческая и творимая величина. Народный духъ созидается и становится въ исторіи. И русская „стихія“, это совсѣмъ не врожденный „аффектъ бытія“, не тотъ „древній хаосъ“, природный и родимый, еще не прозрѣвшій, еще не просвѣщенный и не просвѣтленный умнымъ свѣтомъ. Это хаосъ новый и вторичный, хаосъ историческій, хаосъ грѣха и распада, паденія, противленія и упорства, — душа потемнѣнная и ослѣпшая. Русская душа поражена не только первороднымъ грѣхомъ, отравлена не только „природнымъ діонисизмомъ“. Еще болѣе обременена она своими историческими грѣхами, яже вѣдѣніемъ и невѣдѣніемъ. „Студныхъ помышленій во мнѣ точитъ наводненіе тинное и мрачное“... Дѣйствительный источникъ русской болѣзни не въ этой „естественной“ текучести народной стихіи, скорѣе въ невѣрности и непостоянствѣ народной любви... Только любовь есть подлинная сила синтеза и единства. И вотъ, русская душа не была тверда и предана въ этой своей послѣдней любви. Слишкомъ часто заболѣвала она мистическимъ непостоянствомъ. Слишкомъ привыкли русскіе люди праздно томиться на роковыхъ перекресткахъ, у перепутныхъ крестовъ. „Ни Звѣря скиптръ нести не смѣя, ни иго легкое Христа“... И есть въ русской душѣ даже какая-то особенная страсть и притяженіе къ такимъ перепутіямъ и перекресткамъ. Нѣтъ рѣшимости сдѣлать выборъ. Нѣтъ воли принять отвѣтственность. Есть что-то артистическое въ русской душѣ, слишкомъ много игры. Душа растягивается, тянется и томится среди очарованія. Но очарованіе не есть любовь. Не любовь и любованіе. Укрѣпляетъ только жертвенная и волевая любовь, не накатъ страсти, не медіумизмъ тайнаго сродства. Но не было въ русской душѣ именно этой жертвенности, не было этого самоотреченія передъ истиной, этого послѣдняго смиренія въ любви. Душа двоится и змѣится въ

своихъ привязанностяхъ. И позже всего просыпается въ русской душѣ логическая совѣсть, — искренность и отвѣтственность въ познаніи. Два соблазна зачаровываютъ русскую душу. Соблазнъ священнаго быта, это соблазнъ древней Руси, соблазнъ „старообрядчества“, оптимизмъ христіанскаго устроенія на исторической землѣ, — и, какъ тѣнь, за нимъ слѣдуетъ апокалиптическое отрицаніе въ расколѣ. И соблазнъ піетическаго утѣшенія, этотъ соблазнъ новой „интеллигенціи“, западнической и народнической, въ равной мѣрѣ. По своему это тоже бытовой соблазнъ, очарованіе душевнаго уюта. Нѣтъ творческаго пріятія исторіи, какъ подвига, какъ странствія, какъ дѣла... Въ русскомъ переживаніи исторіи всегда преувеличивается значеніе безличныхъ, даже безсознательныхъ, какихъ-то стихійныхъ силъ, „органическихъ процессовъ“, „власть земли“, точно исторія совершается скорѣе въ страдательномъ залогѣ, болѣе случается, чѣмъ творится. „Историзмъ“ не ограждаетъ отъ „піетизма“, потому что и самъ историзмъ остается созерцательнымъ. Выпадаетъ категорія отвѣтственности. И это при всей исторической чувствительности, воспріимчивости, наблюдательности... Въ исторіи русской мысли съ особенной рѣзкостію сказывается эта безотвѣтственность народнаго духа. И въ ней завязка русской трагедіи культуры... Это христіанская трагедія, не эллинская античная. Трагедія вольнаго грѣха, трагедія ослѣпшей свободы, — не трагедія слѣпого рока или первобытной тьмы. Это трагедія двоящейся любви, трагедія мистической невѣрности и непостоянства. Это трагедія духовнаго рабства и одержимости... Потому разряжается она въ страшномъ и неистовомъ приступѣ краснаго безумства, богоборчества, богоотступничества и отпаденія... Потому и вырваться изъ этого преисподняго смерча страстей можно только въ покаянномъ бдѣніи, въ возвращеніи, собираніи и трезвеніи души... Путь исхода лежитъ не чрезъ культуру или общественность, но чрезъ аскезу, черезъ „внутреннюю пустыню“ возвращающагося духа...

2. Въ исторіи русскаго богословія чувствуется творческое замѣшательство. И всего болѣзненнѣе былъ этотъ странный разрывъ между богословіемъ и благочестіемъ, между богословской ученостью и молитвеннымъ богомысліемъ, между богословской школой и церковной жизнью. Это былъ разрывъ и расколъ между „интеллигенціей“ и „народомъ“ въ самой Церкви... Какъ это произошло и почему такъ случилось, разсказано было уже раньше. Остается только еще разъ напомнить: этотъ разрывъ (или отчужденіе) былъ вреденъ и опасенъ для обѣихъ сторонъ. И это такъ характерно сказалось въ недавней „Аѳонской смутѣ“ (1912—1913 г.г.), въ

спорахъ о именахъ Божіихъ и о молитвѣ Іисусовой... Богословская наука была принесена въ Россію съ Запада. Слишкомъ долго она и оставалась въ Россіи чужестранкой, даже упорствовала говорить на своемъ особенномъ и чужомъ языкѣ (и не на языкѣ житейскомъ, и не на языкѣ молитвъ). Она оставалась какимъ то инославнымъ включеніемъ въ церковно-органическую ткань. Богословская наука развивалась въ Россіи въ искуственной и слишкомъ отчужденной средѣ, становилась и оставалась школьной наукой. Превращалась въ предметъ преподаванія, переставала быть разысканіемъ истины или исповѣданіемъ вѣры. Богословская мысль отвыкала прислушиваться къ біенію Церковнаго сердца. И теряла доступъ къ этому сердцу. Она не привлекала вниманія или сочувствія въ болѣе широкихъ кругахъ церковнаго общества и народа. Въ лучшемъ случаѣ она казалась ненужной. Но часто непониманіе осложнялось и мнительнымъ недовѣріемъ, и прямымъ недоброжелательствомъ. И у многихъ вѣрующихъ создавалась опасная привычка обходиться безъ всякаго богословія вообще, замѣняя его кто чѣмъ, Книгою правилъ, или Типикономъ, или преданіемъ старины, бытовымъ обрядомъ, или лирикой души. Рождалось какое то темное воздержаніе или уклоненіе отъ знанія, своего рода богословская афазія, неожиданный адогматизмъ и даже агностицизмъ, мнимаго благочестія ради,—ересь новыхъ гносимаховъ. И худо было не то только, что при этомъ оставались и оставлялись подъ спудомъ духовныя богатства, накопленныя и собранныя въ умномъ бдѣніи и молитвенномъ искусѣ,—иногда и сокрывались, утаивались нарочито. Но эта гносимахія угрожала и самому духовному здоровью. Въ самомъ духовномъ дѣланіи, и въ келейной молитвѣ, и въ литургической соборности, всегда остается соблазнъ и опасность психологизма, соблазнъ принять и выдать душевное за духовное. Этотъ соблазнъ можетъ обернуться обрядовымъ или каноническимъ формализмомъ, или ласкательной чувствительностью. Всегда это прелесть. И отъ такого прельщенія ограждаетъ только богословскій искусъ, зоркость, четкость и смиреніе богословствующаго ума. Бытомъ или канонами отъ прелести не загородиться. Душа вовлекается въ игру мнимостей и настроеній... Въ такомъ психологическомъ контекстѣ недовѣріе къ богословію становилось вдвойнѣ злополучнымъ. Богословское исканіе не могло найти почвы для себя. И внѣ богословской повѣрки русская душа оказывалась такъ странно нестойкой и беззащитной въ искушеніяхъ... Съ Петровскихъ временъ „благочестіе“ было какъ то отодвинуто туда, въ соціальные низы. Разрывъ между „интеллигенціей“ и „народомъ“ прошелъ вѣдь именно въ области вѣры. Верхи очень рано заразились и отравились невѣріемъ или вольнодумствомъ. Вѣру со-

храняли на низахъ, чаще въ суевѣрно-бытовомъ обрамленіи. Православіе осталось вѣрою только „простого народа", купцовъ, мѣщанъ и крестьянъ. И многимъ стало казаться, что вновь войти въ Церковь можно только черезъ опрощеніе, чрезъ сліяніе съ народомъ, чрезъ національно-историческую осѣдлость, черезъ возращеніе къ землѣ. Возвращеніе въ Церковь слишкомъ часто смѣшивалось съ хожденіемъ въ народъ. Этотъ опасный предразсудокъ одинаково распространяли и несмысленные ревнители, и кающіеся интеллигенты, простецы и снобы. Уже славянофилы были въ этомъ повинны. Ибо въ славянофильскомъ истолкованіи самая народная жизнь есть нѣкая естественная соборность, и община или „міръ" есть точно зародышевая Церковь. Потому именно черезъ народъ только и можно вернуться въ Церковь. И до сихъ поръ слишкомъ многимъ нѣкое народничество представляется необходимымъ стилемъ истового православія. „Вѣра угольщика" или старой нянюшки, или неграмотной богомолки, принимается и выдается за самый надежный образецъ или мѣрило. О существѣ православія казалось болѣе правильнымъ и надежнымъ допрашивать людей „изъ народа", чѣмъ древнихъ отцовъ. И потому богословіе почти что вовсе вычиталось изъ состава „русскаго православія". Ради благочестія принято даже теперь говорить о вѣрѣ какимъ то поддѣльнымъ, мнимо народнымъ, не-естественнымъ, жалостнымъ языкомъ. Это самый опасный видъ обскуратизма, въ него часто впадаютъ кающіеся интеллигенты. Православіе въ такомъ истолкованіи часто обращается почти что въ назидательный фольклоръ... „Что сказалъ бы царь Алексѣй Михайловичъ, если бы ему сообщили, что истинное православіе, внѣ монастырскихъ стѣнъ, хранится лишь въ средѣ крестьянства и что оно утратилось въ средѣ бояръ, дворянъ, именитаго столичнаго купечества, среди приказныхъ и даже среди многочисленныхъ представителей мѣщанства? Въ его время оплотомъ Церкви были лучшіе люди государства, а не темная масса деревенскаго люда, въ которой хранилось и хранится еще столько языческаго двоевѣрія и въ которой расколъ пустилъ вскорѣ столь глубокіе корни" (С. Н. Трубецкой)... И вся неправда религіознаго народничества обличается тѣмъ, что путь покаянія никогда и никакъ не можетъ быть путемъ „органическимъ", хотя черезъ покаяніе и возстанавливается или устанавливается духовная цѣльность души. Ибо **покаяніе всегда есть кризисъ** („кризисъ" и значитъ **судъ**). И не возвращеніе къ народу, въ первобытную цѣльность и простоту, скорѣе строгій аскетическій искусъ есть единственный путь подлиннаго воцерковленія. Не бытъ и обрядъ жизни, скорѣе постъ и самобичеваніе... И не возвращеніе къ родному примитиву, ско-

рѣе выходъ въ исторію, присвоеніе вселенскихъ и каѳолическихъ преданій... „Христіанство въ Россіи, какъ и повсюду въ мірѣ, перестаетъ быть **народной** религіей по преимуществу. Народъ, простецы, въ значительной массѣ своей уходитъ въ полупросвѣщеніе, въ матеріализмъ и соціализмъ, переживаетъ первое увлеченіе марксизмомъ, дарвинизмомъ и проч. Интеллигенція же, верхній культурный слой, возвращается къ христіанской вѣрѣ... Старый бытовой, простонародный стиль православія кончился и его нельзя возстановить. Къ самому среднему христіанину предъявляютъ несоизмѣримо болѣе высокія требованія... И простая баба сейчасъ есть миѳъ, она стала нигилисткой и атеисткой. Вѣрующимъ же сталъ философъ и человѣкъ культуры" (Н. А. Бердяевъ). — Есть въ русскомъ духѣ роковое двоеніе. Подлинная познавательная пытливость, умозрительная обезпокоенность, Аристотелевское „изумленіе", и рядомъ — сухая и холодная страсть къ опрощенію... Сталкиваются двѣ воли, — вѣрнѣе сказать, единая воля раздваивается... Часто говорятъ о русскомъ „обскурантизмѣ". Но рѣдко кто чувствуетъ его дѣйствительную роковую и трагическую глубину. Это движеніе **очень сложное**. И именно движеніе, — не сонливость, не вялость мыслительной воли, — не страдательная, но очень дѣятельная поза или установка. Очень разнородные мотивы сплетаются въ единый безнадежный клубокъ... Въ послѣднемъ счетѣ, т. наз. „обскурантизмъ" есть **недовѣріе къ культурѣ**. Упрямое недовѣріе многихъ къ богословской наукѣ есть только частный случай того общаго недовѣрія, которымъ отравлено и все русское творчество. Въ исторіи русской религіозности этотъ „обскурантизмъ" зародился, какъ тревога и настороженность противъ заимствованной и самодовлѣющей учености, вовсе и никакъ не укорененной въ дѣйствительности религіознаго опыта и жизни. Это былъ, прежде всего, протестъ и предостереженіе противъ безжизненной учености. Этотъ протестъ легко можетъ обернуться и самымъ пошлымъ утилитаризмомъ, такъ слишкомъ часто бывало, и все еще бываетъ. Однако, и ученость или разсудочность не есть дѣйствительное знаніе... Для недовѣрія были поводы и основанія. Въ томъ послѣдній источникъ этого недовѣрія, что богословіе переставало выражать и свидѣтельствовать вѣру Церкви. И съ основаніемъ могло казаться блуждающимъ. Въ этомъ основной парадоксъ русскаго религіознаго существованія. Въ глубинахъ и тайникахъ церковнаго опыта вѣра соблюдается нераздѣльной. Въ тайномъ богомысліи, въ молитвенномъ правилѣ, въ духовномъ подвигѣ русская душа сохраняетъ древній и строгій отеческій стиль, живетъ всей нетронутой и нераздѣльной полнотою соборности. Но мысль

оторвалась, слишкомъ часто отрывалась отъ глубинъ, и слишкомъ поздно впервые вернулась къ себѣ, въ сознаніи этой роковой своей безпочвенности... „Обскурантизмъ“ былъ діалектическимъ предостереженіемъ объ этой безпочвенности... И преодолѣть его сможетъ только творческая богословская мысль, когда она вегнется къ церковнымъ глубинамъ, и высвѣтитъ ихъ изнутри. Когда умъ заключится въ сердцѣ, и сердце прозрѣетъ въ умномъ созерцаніи... Это и будетъ вхожденіемъ въ разумъ истины.

3. Кризисъ русскаго византинизма въ XVI-мъ вѣкѣ былъ съ тѣмъ вмѣстѣ и **выпаденіемъ русской мысли изъ патристической традиціи**... Въ духовномъ опытѣ перерыва не было и со стороны русское благочестіе кажется даже архаическимъ. Но въ богословіи отеческій стиль и методъ былъ потерянъ. И отеческія творенія превращались въ мертвый историческій документъ... Мало знать отеческіе тексты и умѣть изъ отцовъ подобрать нужныя справки или доказательства. Нужно владѣть отеческимъ богословіемъ изнутри. Интуиція врядъ ли не важнѣе эрудиціи, только она воскрешаетъ и оживляетъ старинные тексты, обращаетъ ихъ въ свидѣтельство. И только изнутри можно распознать и разграничить, что̀ въ ученіи отцовъ есть каѳолическое „свидѣтельство“, и что̀ было только частнымъ ихъ богословскимъ мнѣніемъ, домысломъ, толкованіемъ, догадкой. „Отцы — учителя наши, но не духовники и не казуисты“, остроумно замѣтилъ однажды Ньюменъ — The Fathers are our texchers, but not our confessors or casuists; they are the prophets of great things, not the Spiritual directors of individuals (*Essays*, II, 371)... Возстановленіе патристическаго стиля, вотъ первый и основной постулатъ русскаго богословскаго возрожденія. Рѣчь идетъ не о какой-нибудь „реставраціи“, и не о простомъ повтореніи, и не о возвращеніи назадъ. „Къ отцамъ“, во всякомъ случаѣ, всегда впередъ, не назадъ. Рѣчь идетъ о вѣрности отеческому духу, а не только буквѣ, о томъ, чтобы загараться вдохновеніемъ отъ отеческаго пламени, а не о томъ, чтобы гербаризировать древніе тексты. Unde ardet, inde lucet! Вполнѣ слѣдовать отцамъ можно только въ творчествѣ, не въ подражаніи... Есть два типа самочувствія и самосознанія,—индивидуализмъ и каѳоличность. И „каѳолическое сознаніе“ не есть коллективное сознаніе, или нѣкое „сознаніе вообще“, — „я“ не снимается и не растворяется въ „мы“, и не становится только пассивнымъ медіумомъ родового сознанія. Напротивъ, личное сознаніе исполняется въ каѳолическомъ преображеніи, выходитъ изъ самозамкнутости и отчужденности, вбираетъ въ себя полноту чужихъ индивидуальностей,—какъ удачно говорилъ кн. С. Н. Трубецкой, „держитъ внутри себя соборъ со всѣми“.

и потому получаетъ способность и силу воспринимать и выражать сознаніе и жизнь цѣлаго. Только въ соборности Церкви такое „каѳолическое преображеніе“ сознанія дѣйствительно возможно. И тѣхъ, кто въ мѣру своего смиренія предъ Истиной получаетъ даръ выражать это каѳолическое самосознаніе Церкви, мы называемъ „отцами и учителями“, ибо слышимъ отъ нихъ не только ихъ личное мнѣніе или признаніе, но именно свидѣтельство Церкви. Ибо говорятъ они изъ ея каѳолической полноты и глубины. Они богословствуютъ въ элементѣ соборности. И вотъ этому прежде всего и нужно вновь научиться. Въ аскетическомъ искусѣ и самособираніи богословъ долженъ научиться находить самого себя всегда въ Церкви. Cor nostrum sit semper in Ecclesia! Нужно возрости до каѳолическаго уровня, перерости свою субъективную узость, выйти изъ своего особаго закоулка. Иначе сказать, — врости въ Церковь, — и жить въ этой таинственной, сверхвременной и цѣлостной, традиціи, совмѣщающей въ себѣ всю полноту откровеній и прозрѣній. Въ этомъ, и только въ этомъ, залогъ творческой производительности, не въ притязательномъ утвержденіи профетической свободы. Нужно заботиться не столько о свободѣ, сколько объ истинѣ. И только истина освобождаетъ. Только въ опасномъ самообманѣ можетъ показаться, что „мысль безпочвенная и раскольничья всегда бываетъ болѣе свободной“. Свобода не въ безпочвенности и не въ почвенности, но въ истинѣ и въ истинности жизни, въ озаренности отъ Духа. И только Церковь обладаетъ силою и мощью дѣйствительнаго и каѳолическаго синтеза. Въ этомъ ея учительная власть, potestas magisterii, даръ и помазаніе непогрѣшимости... Познающее сознаніе должно раздвинуться, должно вмѣстить въ себя и всю полноту прошедшаго, совмѣстить всю непрерывность постигающаго роста. Богословское сознаніе должно стать сознаніемъ историческимъ, и только въ мѣру своей историчности можетъ быть каѳолическимъ. Нечувствіе исторіи приводитъ всегда къ сектантской сухости или къ школьному доктринерству. Историческая чуткость есть непремѣнное требованіе отъ богослова. Это непремѣнное условіе церковности. Человѣкъ, къ исторіи не чуткій, врядъ ли можетъ быть добрымъ христіаниномъ. Совсѣмъ не случайно въ Реформаціи распадъ церковности связанъ былъ съ мистическимъ ослѣпленіемъ къ исторіи. Правда, именно протестанты, въ полемикѣ съ Римомъ о „новшествахъ“, создали „исторію Церкви“, какъ особую дисциплину, и впослѣдствіи тоже больше другихъ исповѣданій сдѣлали въ церковно-исторической наукѣ. Но для нихъ самый феноменъ церковной исторіи не имѣлъ уже религіозной значимости и

силы, — это всегда исторія упадка (чтобы доказать это, они и занимаются исторіей), а искомымъ остается „перво-христіанство“, что было передъ исторіей. Въ этомъ и вся острота современнаго богословскаго т. наз „модернизма“. Это своего рода историческое невѣріе, невѣріе въ исторію, отпрыскъ историческаго позитивизма и гуманизма. И начинаетъ казаться, что христіанская истина недоказуема изъ исторіи, и можетъ утверждаться только „вѣрою“. Исторія знаетъ только Іисуса изъ Назарета, и только вѣра исповѣдуетъ въ немъ Христа... Этотъ историческій скептицизмъ преодолѣвается въ Церкви, въ соборности церковнаго опыта, въ которомъ раскрываются бóльшія глубины историческаго бытія, глубже той поверхности, по которой блуждаетъ и скользитъ взоръ гуманиста. И церковь узнаетъ и утверждаетъ догматическія событія, какъ факты исторіи. Богочеловѣчество есть фактъ исторіи, не только постулатъ вѣры... Въ Церкви исторія должна быть для богослова реальной перспективой. Богословствовать въ Церкви значитъ богословствовать въ историческомъ элементѣ. Ибо церковность есть преданіе... Богословъ долженъ для себя открыть и пережить исторію Церкви, какъ „богочеловѣческій процессъ“, вхожденіе изъ времени въ благодатную вѣчность, становленіе и созиданіе Тѣла Христова. Только въ исторіи и можно ощутить подлинный ритмъ церковности, распознать этотъ ростъ Таинственнаго Тѣла. Только въ исторіи можно до конца убѣдиться въ мистической реальности Церкви, и освободиться отъ соблазна ссушивать христіанство въ отвлеченную доктрину или въ мораль... Христіанство все въ исторіи, и все объ исторіи. И не только откровеніе въ исторіи, но и призывъ къ исторіи, къ историческому дѣйствію и творчеству. Все въ Церкви динамично, все въ дѣйствіи и движеніи, отъ Пятидесятницы до Великаго дня. И это движеніе не есть уходъ отъ прошлаго. Напротивъ, скорѣе есть нѣкое непрерывное плодоношеніе прошлаго. Преданіе живетъ и оживаетъ въ творчествѣ... И основная категорія исторіи есть исполненіе или сбытіе... Только въ исторической перспективѣ самое богословствованіе можетъ быть оправдано, какъ церковное и творческое заданіе... Историческая чуткость русской мысли, и пройденный ею искусъ историческихъ размышленій и переживаній, это лучшій залогъ ожидаемаго богословскаго обновленія... Конечно, этотъ путь церковно-историческихъ воспоминаній былъ пройденъ слишкомъ быстро и бѣгло, и только въ элементѣ созерцанія. И нельзя сказать, чтобы русское богословіе въ своемъ творческомъ развитіи достаточно полно и чутко пережило даже па-

тристику и византинизмъ. И это все еще только задача. *Русская богословская мысль должна еще пройти самую строгую школу христіанскаго эллинизма*... Эллинизмъ въ Церкви какъ бы увѣковѣченъ, введенъ въ самую ткань церковности, *какъ вѣчная категорія христіанскаго существованія*. Конечно, рѣчь идетъ не объ этническомъ эллинизмѣ, и не о современной Элладѣ или Левантѣ, не объ этомъ запоздаломъ и вовсе неоправданномъ греческомъ „филетизмѣ". Имѣется въ виду „*христіанская античность*", эллинизмъ догматики, эллинизмъ литургіи, эллинизмъ иконы. Въ литургіи, по восточному обряду, разъ навсегда закрѣпленъ этотъ эллинистическій стиль „мистеріальнаго благочестія",—такъ что, въ извѣстномъ смыслѣ, и нельзя войти въ ритмъ литургическаго тайнодѣйствія, безъ нѣкоторой мистической ре-эллинизаціи. И врядъ-ли найдется въ Церкви безумецъ, который бы рѣшился де-эллинизировать литургію, и перелагать ее въ болѣе „современный" складъ. Самое крѣпкое въ русской церковной культурѣ есть русская икона,—не потому ли, что именно въ иконописи эллинистическій опытъ былъ русскими мастерами духовно пережитъ и претворенъ въ подлинной творческой интимности!... Такъ и вообще, „эллинизмъ" въ Церкви не есть только историческій и преходящій этапъ. И когда богослову начинаетъ казаться, что „греческія категоріи" устарѣли, это свидѣтельствуетъ только объ его собственномъ выпаденіи изъ ритма соборности. *Каѳолическимъ богословіе можетъ быть только въ эллинизмѣ*... Эллинизмъ двусмысленъ, и въ античномъ духѣ сильнѣе была скорѣе противохристіанская стихія. И до сихъ поръ въ эллинизмъ очень многіе отступаютъ именно для сопротивленія и борьбы съ христіанствомъ (достаточно одного имени Ницше). Но эллинизмъ *былъ воцерковленъ*. Въ этомъ историческій смыслъ патристики. И это „воцерковленіе эллинизма" въ свое время было его суровымъ *разсѣченіемъ*. И критеріемъ этого разсѣченія было *евангельское благовѣстіе*, историческій образъ Воплощеннаго Слова. Христіанскій, преображенный эллинизмъ насквозь историченъ. Отеческое богословіе есть всегда „*богословіе фактовъ*", возвращаетъ насъ къ *событіямъ*, къ событіямъ священной исторіи... И всѣ соблазны „острой эллинизаціи" христіанства, неразъ повторявшіеся въ исторіи, не могутъ ослабить значимость того основного факта, что христіанское благовѣстіе и богословіе отъ начала были изречены и закрѣплены именно въ эллинскихъ категоріяхъ. *Патристика*, — *соборность*, — *историзмъ*, — *эллинизмъ*, — все это сопряженные аспекты *единаго и неразложимаго заданія*... Противъ такого „эллинистическаго параграфа" въ

особенности можно ожидать и предвидѣть возраженія. Они и были уже неразъ заявлены, и при томъ съ очень разныхъ сторонъ. Достаточно извѣстна попытка А. Ричля и его школы вычесть изъ христіанскаго ученія всѣ эллинскіе мотивы, и вернуться къ чистой „библейской" основѣ. Въ последовательномъ развитіи это приводитъ къ разложенію всего христіанства въ гуманитарную мораль, и тѣмъ опровергается. Возвратъ къ Библіи оказывается мнимымъ. И столь же недостаточнымъ окажется всякое истолкованіе христіанскаго Откровенія въ однихъ только „семитическихъ" категоріяхъ, „закона" или „пророчества". Въ послѣднее время это многихъ привлекаетъ, и всего характернѣе сказывается въ современномъ „діалектическомъ богословіи", въ школѣ К. Барта. Э. Бруннера и др. Это именно истолкованіе Новаго Завѣта въ категоріяхъ Ветхаго, въ элементѣ пророчества, безъ подлиннаго исполненія, точно пророчества еще не сбылись. Исторія обезцѣнивается, и удареніе переносится на послѣдній судъ. Это съуживаетъ полноту Откровенной истины. Профетизмъ Библіи подлинное исполненіе находитъ именно въ христіанскомъ эллинизмѣ. Vetus Testamentum in Novo patet. И Новый Завѣтъ, Церковь Новаго Завѣта совключаетъ іудеевъ и эллиновъ въ единствѣ новой жизни. Категоріи священнаго гебраизма утрачиваютъ самостоятельное значеніе. И всякая попытка ихъ высвободить или выдѣлить изъ цѣлостнаго христіанскаго синтеза ведетъ къ рецидиву іудаизма. „Гебраизмъ" въ своей правдѣ уже включенъ въ самый эллинистическій синтезъ. Воцерковленъ былъ эллинизмъ именно черезъ библейскую прививку. И даже исторически противопостановленіе „семитизма" и „эллинизма" не можетъ быть оправдано... Въ періодъ увлеченія нѣмецкимъ идеализмомъ у многихъ возникала мысль переложить заново всю догматику и самые догматы съ устарѣвшаго элинистическаго языка на болѣе понятный и близкій языкъ новѣйшаго идеализма, въ ключъ Гегеля, или Шеллинга, или Баадера, или кого еще другого (это приходило въ голову даже Хомякову). Эти попытки продолжаются и теперь. Можетъ ли человѣкъ „Фаустовской культуры" удовлетворяться статическимъ шифромъ устарѣлаго эллинизма? Не расплавились ли всѣ эти старинныя и отсталыя слова? Не стала ли самая душа совсѣмъ иной, и не потеряна ли уже впечатлительность къ этимъ „роковымъ и фатальнымъ образомъ не современнымъ" словамъ и символамъ?... Здѣсь сразу же приходится спросить, почему же стали эти символы и категоріи такъ „не-современны"? Не потому ли, скорѣе всего, что „современность" не помнитъ родства, не способна со-включить въ себя свое же прошлое, отъ котораго она оторвалась и отщепилась? Вѣдь, во всякомъ случаѣ, „современная философія и психо-

логія“ сама подлежитъ предварительной повѣркѣ и оправданію изъ глубинъ церковнаго опыта. Гегеліанскій или кантіанскій строй мысли съ этимъ опытомъ никакъ не соизмѣримъ. И, въ самомъ дѣлѣ, стоитъ ли мѣрить Церковную полноту Кантіанскимъ мѣриломъ, или перемѣривать ее по Лотце, или по Бергсону, даже и по Шеллингу. Въ самомъ замыслѣ есть что-то трагикомическое... Нѣтъ, не переводитъ догматическія формулы съ устарѣвшаго на современный языкъ слѣдовало бы, но именно вернуться творчески къ этому „старому“ опыту, вновь его со-пережить и со-включить свое мышленіе въ непрерывную ткань соборной полноты. Всѣ прежніе опыты подобной „передачи“ или переложенія неизмѣнно оказывались только „предательствомъ“, — то есть, перетолкованіемъ въ терминахъ завѣдомо неадэкватныхъ. Всегда бывали они поражены неисцѣльнымъ партикуляризмомъ. Всегда выходили не столько современными, сколько злободневными... Выходъ изъ „христіанскаго эллинизма“ практически означаетъ совсѣмъ не продвиженіе „впередъ“, но именно „назадъ“, къ безысходнымъ тупикамъ и апоріямъ того не-преображеннаго эллинизма, пробитымъ только въ его патристическомъ воцерковленіи. Самый нѣмецкій идеализмъ былъ, въ большой мѣрѣ, только рецидивомъ до-христіанскаго эллинизма. Кто не хочетъ оставаться съ Отцами, боится отстать въ „патристической схоластикѣ“, въ напрасномъ стараніи, съ вѣкомъ наравнѣ, прорваться куда-то „впередъ“, роковымъ образомъ самой логикой вещей отбрасывается назадъ, и оказывается съ Платономъ и Аристотелемъ, съ Плотиномъ и Филономъ, — то есть, во всякомъ случаѣ, до Христа... Запоздалый и напрасный возвратъ изъ Іерусалима въ Аѳины... Есть противъ „эллинистическаго параграфа“ возраженія и съ противоположной стороны, — не отъ западной философіи, но отъ русскаго народнаго духа. Не слѣдуетъ ли переложить Православіе въ славянскій ключъ, въ стиль этой, вновь для Христа пріобрѣтенной, „славянской души“?.. У меньшихъ славянофиловъ нерѣдко встрѣчаемъ подобные проекты (напр. у Ореста Миллера), позже у нѣкоторыхъ народниковъ. „Греческое“ заподазривается въ интеллектуализмѣ и потому объявляется излишнимъ и несоотвѣтственнымъ запросамъ русскаго сердца. „Нашъ народъ не даромъ усваивалъ христіанство не по Евангелію, а по Прологу, просвѣщался не проповѣдями, а богослуженіемъ, не богословіемъ, а поклоненіемъ и лобызаніемъ святынь“... Съ наибольшей откровенностью и прямотой вопросъ о „греческой традиціи“ или вліяніи ставилъ въ недавнее время М. М. Тарѣевъ. И вполнѣ послѣдовательно свое отреченіе отъ всякаго эллинизма Тарѣевъ распространяетъ и на свято-

отеческую традицію. „Святоотеческое ученіе есть сплошной гностицизмъ“, казалось Тарѣеву. И нужно прокладывать свой особый и самобытный путь для русскаго богословія, въ обходъ этого „византійскаго гностицизма“. Нужно создать духовную „философію сердца“. И она если и не замѣнитъ, то заслонитъ догматическое богословіе, это типическое созданіе греческаго интеллектуализма. Противъ греческаго гнета, противъ этого „византійскаго ига“, Тарѣевъ декламировалъ съ какимъ то надрывомъ. „Греческій гностицизмъ сковывалъ русскую религіозную мысль, душилъ наше богословское творчество, не давалъ взойти нашей собственной философіи сердца, сушилъ ея корни, сжигалъ ея ростки“... Тарѣевъ, собственно говоря, только подводитъ кажущееся обоснованіе подъ тотъ тихій и очень распространенный типъ русскаго обскурантизма, когда именно въ „тепломъ благочестіи“ или въ „философіи сердца“ ищутъ тихой пристани отъ всякихъ умственныхъ тревогъ. Удивляетъ эта наивная готовность къ самовыключенію изъ христіанской исторіи и преемства, эта наивность и нечувствіе непомнящихъ родства... Нѣтъ, не отъ греческаго засилія страдала и пострадала русская богословская мысль, но именно отъ неосторожнаго и небрежнаго перерыва эллинистическихъ и византійскихъ преданій и связей. Это выпаденіе изъ преемства надолго заворожило и обезплодило русскую душу. Ибо невозможно творчество внѣ живыхъ преданій... И теперь отказъ отъ „греческаго наслѣдства“ можетъ означать только церковное самоубійство...

4. Въ порядкѣ подражательномъ русское богословіе перешло всѣ главные этапы Западной религіозной мысли новаго времени. Тридентское богословіе, Барокко, протестанская схоластика и ортодоксія, піетизмъ и масонство, нѣмецкій идеализмъ и романтика, соціально-христіанское броженіе временъ послѣ Революціи, разложеніе Гегелевой школы, новая критическая и историческая наука, Тюбингенская школа и ричліанство, новая романтика и символизмъ — всѣ эти впечатлѣнія такъ или иначе въ свой чередъ вошли въ русскій культурный опытъ. Однако, зависимость и подражаніе, это еще не было дѣйствительной встрѣчей съ Западомъ. Вправду встрѣчаются только въ свободѣ и въ равенствѣ любви. И нужно не только повторять готовые западные отвѣты, но распознать и сопережить именно западные вопросы, войти и вжиться во всю эту драматическую и сложную проблематику Западной религіозной мысли, духовно прослѣдить и протолковать весь этотъ очень трудный и очень запутанный Западный путь, со временъ Раздѣленія. Войти внутрь творимой жизни можно только черезъ ея проблематику, и ее нужно восчувствовать

и пережить именно во всей ея проблематичности, вопросительности, тревожности... Свою независимость отъ западныхъ вліяній Православное богословіе сможетъ возстановить только чрезъ духовное возвращеніе къ отеческимъ истокамъ и основаніямъ. Но вернуться къ отцамъ не значитъ выйти изъ современности, выйти изъ исторіи, отступить съ поля сраженій. Отеческій опытъ надлежитъ не только сохранять, но и раскрывать, — изъ этого опыта исходить въ жизнь. И независимость отъ инославнаго Запада не должна вырождаться въ отчужденіе отъ него. Именно разрывъ съ Западомъ и не даетъ дѣйствительнаго освобожденія. Православная мысль должна почувствовать и пространадать западные трудности и соблазны, она не смѣетъ ихъ обходить или замалчивать для себя самой. Нужно творчески продумать и претворить весь этотъ опытъ западныхъ искушеній и паденій, понести всю эту „европейскую тоску" (какъ говорилъ Достоевскій), за эти долгіе вѣка творческой исторіи. Только такое сострадающее со-переживаніе есть надежный путь къ возсоединенію распавшагося христіанскаго міра, къ пріобрѣтенію и возвращенію ушедшихъ братій. И нужно не только опровергать или отвергать западныя рѣшенія и погрѣшности, нужно ихъ преодолѣть и превзойти въ новомъ творческомъ дѣйствіи. Это будетъ и для самой православной мысли лучшимъ противоядіемъ противъ тайныхъ и нераспознанныхъ отравленій. Православное богословіе призвано отвѣчать на инославные вопросы, изъ глубинъ своего каѳолическаго и непрерваннаго опыта. И западному инославію противопоставить не столько даже обличеніе, сколько свидѣтельство, — истину Православія... О смыслѣ Западнаго развитія разсуждали у насъ и спорили много. Для многихъ Европа дѣйствительно стала „второй родиной". Можно ли сказать, однако, что Западъ у насъ знали?!. Въ привычныхъ схемахъ Западнаго процесса діалектической прямолинейности бывало обычно больше, чѣмъ подлиннаго видѣнія. Образъ Европы воображаемой или искомой слишкомъ часто заслонялъ ликъ Европы дѣйствительной. Всего больше душа Запада открывалась черезъ искусство, особенно со времени новаго эстетическаго пробужденія, въ концѣ прошлаго вѣка. Сердце встревожилось и стало болѣе чуткимъ. Эстетическое вчувствованіе, впрочемъ, никогда не вводитъ до послѣдней глубины, скорѣе даже мѣшаетъ почувствовать религіозную боль и тревогу во всей остротѣ. Эстетизмъ бываетъ обычно недостаточно проблематиченъ, слишкомъ рано примиряется въ недѣйственномъ созерцаніи... Больше другихъ и раньше другихъ почувствовали Западъ въ его христіанской тоскѣ и тревогѣ славянофилы, еще Гоголь и Достоевскій. Гораздо меньше чувствовалъ Западъ въ его внутреннихъ невязкахъ и

противорѣчіяхъ Влад. Соловьевъ. Онъ слишкомъ занятъ былъ соображеніями „христіанской политики“. Въ сущности, кромѣ уніональнаго ультрамонтанства и нѣмецкаго идеализма Соловьевъ о Западѣ мало что зналъ (прибавить нужно развѣ только еще Фурье, Сведенборга и спиритовъ, изъ старинныхъ мастеровъ Данте). Онъ слишкомъ вѣровалъ въ твердость Запада, и романтическаго голода, всей этой тоски западныхъ душъ христіанскихъ, болѣзнующихъ и скорбящихъ, не замѣчалъ, развѣ только въ самые послѣдніе годы... Схемы старшихъ славянофиловъ были тоже очень сухи. Но у славянофиловъ было глубокое внутреннее отношеніе къ самымъ интимнымъ темамъ Запада. У нихъ было и нѣчто большее, — сознаніе христіанскаго сродства и отвѣтственности, чувство и горечь братскаго сострадания, сознаніе или предчувствіе православнаго призванія въ Европѣ. У Соловьева рѣчь идетъ скорѣе о русскомъ національномъ, не о православномъ призваніи, — о теократической миссіи русскаго царства... Старшіе славянофилы русскія задачи выводили изъ европейскихъ потребностей, изъ нерѣшенныхъ или неразрѣшимыхъ вопросовъ другой половины единаго христіанскаго міра. Въ этомъ чувствѣ христіанской отвѣтственности великая правда и моральная сила ранняго славянофильства... Православіе призывается во свидѣтельство... Сейчасъ болѣе, чѣмъ когда, Христіанскій Западъ стоитъ въ раздвинувшихся перспективахъ, какъ живой вопросъ, обращенный и къ Православному міру. Въ этомъ весь смыслъ т. наз. „икуменическаго движенія“. И православное богословіе призывается показать, что рѣшить этотъ „икуменическій вопросъ“ можно только въ исполненіи Церкви, въ полнотѣ каѳолическаго преданія, нетронутаго и неприкосновеннаго, но обновляемаго и всегда растущаго. И снова, вернуться можно только черезъ „кризисъ“. Путь христіанскаго возстановленія есть путь критическій, не иреническій. Старое „обличительное богословіе“ давно потеряло внутреннее отношеніе ко всякой дѣйствительности, — это была школьная дисциплина, и строилась она всегда по тѣмъ же западнымъ „пособіямъ“. Новымъ „обличительнымъ богословіемъ“ должно стать историософическое истолкованіе Западной религіозной трагедіи. Но эту трагедію нужно именно перестрадать, пережить, какъ свою и родную, и показать ея возможный каѳарзисъ въ полнотѣ Церковнаго опыта, въ полнотѣ отеческаго преданія. И въ новомъ, искомомъ православномъ синтезѣ вѣковой опытъ католическаго Запада долженъ быть учтенъ и осмысленъ съ бóльшимъ вниманіемъ и участіемъ, чѣмъ то было принято въ нашемъ богословіи до сихъ поръ. Это не означаетъ заимствованія и

принятія римскихъ доктринъ, не означаетъ подражательнаго „романизма". Но въ великихъ системахъ „высокой Схоластики", и въ опытѣ католическихъ мистиковъ, и въ богословскомъ опытѣ позднѣйшаго католицизма, во всякомъ случаѣ, православный мыслитель найдетъ болѣе адэкватный источникъ творческаго возбужденія, чѣмъ въ философіи нѣмецкаго идеализма, въ протестантской критической наукѣ прошлаго и текущаго столѣтій, и даже въ „діалектическомъ богословіи" нашихъ дней... Творческое возрожденіе Православнаго міра есть необходимое условіе для рѣшенія „икуменическаго вопроса"... Во встрѣчѣ съ Западомъ есть и другая сторона. Въ Средніе вѣка возникла и сложилась на Западѣ очень напряженная и сложная богословская традиція, традиція богословской науки и культуры, исканій, дѣйствій, споровъ. Эта традиція не распалась вполнѣ и во время самыхъ ожесточенныхъ конфессіональныхъ споровъ и пререканій въ эпоху Реформаціи. Даже съ появленіемъ свободомыслія или вольнодумства ученая солидарность не была потеряна до конца. Въ извѣстномъ смыслѣ и до сихъ поръ Западная богословская наука остается единой, соединяется какимъ-то чувствомъ взаимной отвѣтственности, за немочь и ошибки другого. Русское богословіе, какъ наука и предметъ преподаванія, родилось именно отъ этой же традиціи. И не въ томъ задача, чтобы выйти изъ нея, но чтобы въ ней участвовать свободно, отвѣтственно, сознательно, открыто. Православный богословъ не долженъ и не смѣетъ выступать изъ этого вселенскаго круговорота богословскихъ исканій. И такъ случилось, что съ паденіемъ Византіи богословствовалъ одинъ только Западъ. Богословіе есть по существу каѳолическая задача, но рѣшалась она только въ расколѣ. Это есть основной парадоксъ въ исторіи христіанской культуры. Западъ богословствуетъ, когда Востокъ молчитъ,—или, что всего хуже, необдуманно и съ опозданіемъ повторяетъ западные зады. Православный богословъ и до сихъ поръ слишкомъ зависитъ въ своей собственной созидательной работѣ отъ западной поддержки. Свои первоисточники онъ получаетъ именно изъ западныхъ рукъ, читаетъ отцовъ и соборныя дѣянія въ западныхъ и часто примѣрныхъ изданіяхъ, и въ западной школѣ учится методамъ и техникѣ обращенія съ собраннымъ матеріаломъ. И прошлое нашей Церкви мы знаемъ всего больше благодаря подвигу многихъ поколѣній западныхъ изслѣдователей и ученыхъ. Это касается и собиранія, и толкованія фактовъ. Важна уже самая эта постоянная обращенность западнаго сознанія къ церковно-исторической дѣйствительности, эта встревоженность исторической совѣсти, эта неотступная и настойчивая задумчивость надъ христіанскими пер-

воисточниками. Западная мысль всегда живетъ и въ этомъ прошломъ, такой напряженностью историческихъ припоминаній точно возмѣщая болѣзненные изъяны своей мистической памяти. Въ этотъ міръ православный богословъ тоже долженъ принести свое свидѣтельство, свидѣтельство отъ внутренней памяти Церкви, чтобы сомкнуть его съ историческимъ разысканіемъ... Только эта внутренняя память Церкви оживляетъ вполнѣ молчаливыя свидѣтельства текстовъ...

5. Историкъ не призванъ пророчествовать. Но понимать ритмъ и смыслъ творимыхъ событій онъ долженъ. И бываетъ, пророчествуютъ событія. Тогда въ ихъ сплетеніи нужно распознать свое призваніе... Не стоитъ спорить, нѣкій новый эонъ съ какихъ-то недавнихъ поръ уже начался въ исторіи христіанскаго міра. Этотъ эонъ можно было бы назвать апокалиптическимъ. Это не значитъ дерзко угадывать недовѣдомые и запретные сроки. Однако, апокалиптическая тема слишкомъ очевидно просвѣчиваетъ во всемъ современномъ развитіи событій. Впервые, кажется, въ исторіи съ такой откровенностью подымается богоборческій и безбожный бунтъ, и съ такимъ размахомъ и захватомъ. Вся Россія воспитывается въ такомъ богоборческомъ возбужденіи и обреченіи. Весь народъ вовлекается въ этотъ прелестной и отравительный искусъ, поколѣніе за поколѣніемъ. Въ мірѣ нѣтъ больше ничего „нейтральнаго", уже нѣтъ больше простыхъ, обыденныхъ вещей или вопросовъ, — все стало спорнымъ, двоякимъ и двоящимся, все уже приходится оспаривать у Антихриста. Ибо онъ на все притязаетъ, на все торопится наложить свою печать. Все становится подъ знакъ выбора, — вѣра или невѣріе, — это „или" становится обжигающимъ. „Иже нѣсть со Мною, на Мя есть; и иже не собираетъ со Мною, расточаетъ" (*Мѳ.* XII. 30)... Въ революціи открылась жесткая и жуткая правда о русской душѣ, открылась вся эта бездна невѣрности и давняго отпаденія, и одержимости, и порчи. Отравлена, и взбудоражена, и надорвана русская душа. И эту душу, одержимую и зачарованную, растревоженную злымъ сомнѣніемъ и обманомъ, исцѣлить и укрѣпить можно только въ послѣднемъ напряженіи огласительнаго подвига, свѣтомъ Христова разума, словомъ искренности и правды, словомъ Духа и силы. Наступаетъ, и уже наступило, время открытаго спора и тяжбы о душахъ человѣческихъ. Наступаетъ время, когда во истину каждый вопросъ знанія и жизни долженъ имѣть и получать христіанскій отвѣтъ, долженъ быть включенъ въ синтетическую ткань и полноту исповѣданія. Наступаетъ время, когда богословіе перестаетъ быть личнымъ или „частнымъ дѣломъ", которымъ каждый воленъ заниматься или не заниматься, въ зависимости отъ своей ода-

ренности, влеченій, вдохновенія. Въ нынѣшній лукавый и судный день богословіе вновь становится какимъ-то „общимъ дѣломъ", становится всеобщимъ и каѳолическимъ призваніемъ. И всѣмь подобаетъ облечься въ нѣкое духовное всеоружіе. Наступаетъ время, и уже наступило, когда богословское молчаніе, или замѣшательство, сбивчивость или нечленораздѣльность въ свидѣтельствѣ становится равнозначнымъ измѣнѣ и бѣгству отъ врага. Молчаніемъ соблазнить можно не меньше, чѣмъ торопливымъ и нечеткимъ отвѣтомъ. И еще больше можно самому своимъ молчаніемъ соблазниться и отравиться. Впасть въ укрывательство, точно вѣра есть „вещь, хрупкая и несовсѣмъ надежная"... Вновь открывается богословская эпоха... Наше время вновь призвано къ богословію... Такое утвержденіе многимъ покажется слишкомъ смѣлымъ, преувеличеннымъ и одностороннимъ... Не стоитъ ли современность скорѣе подъ знакомъ „соціальнаго христіанства", еще со временъ Ламенне и Мориса, если и не вести счетъ уже отъ „Новаго христіанства" самого Сен-Симона? И, кажется, въ нашъ тревожный вѣкъ не призвано ли христіанство скорѣе именно къ „соціальной работѣ", къ строительству Новаго Града?... Умѣстно ли сейчасъ отводить религіозное сознаніе снова къ умственнымъ проблемамъ богословія, отъ этой дѣйственной „соціальной темы", поставленной необратимымъ развитіемъ событій на первое мѣсто?... Въ особенности не-умѣстнымъ многимъ это кажется именно въ русскихъ условіяхъ. Не стоитъ ли русская современность скорѣе подъ знакомъ дѣйствія, чѣмъ подъ знакомъ созерцанія! И позволительно ли разслаблять этотъ боевой „активизмъ" призывомъ къ раздумью и собиранію души! Многимъ богословствованіе кажется сейчасъ почти предательствомъ и бѣгствомъ... Въ этихъ возраженіяхъ или недоумѣніяхъ есть роковая близорукость... Отвлекаться отъ соціальнаго вопроса, конечно, не время. „Багровая звѣзда" соціализма, дѣйствительно, загорѣлась въ историческихъ небесахъ. И, однако, не есть ли и самый „соціальный вопросъ", прежде всего, вопросъ духовный, вопросъ совѣсти и вопросъ мудрости?! И соціальная революція не есть ли, прежде всего, нѣкая душевная и мутная волна?! Русская революція не была ли духовной катастрофой, обваломъ въ душахъ, возстаніемъ и прорывомъ страстей, — не изъ духовнаго ли корнесловія приходится ее объяснять, прежде всего? И тайна будущей Россіи не столько въ ея соціальномъ или техническомъ строѣ, но въ томъ новомъ человѣкѣ, котораго стараются теперь тамъ выростить, создать и воспитать, безъ Бога, безъ вѣры и безъ любви. И не поставленъ ли необратимымъ развитіемъ собы-

тій именно вопросъ о *самой вѣрѣ* на первую очередь, въ послѣдней и подлинно апокалиптической рѣзкости и откровенности?! Не встаетъ ли сейчасъ съ несравненной остротой вся эта интимная проблематика безвѣрія и безочарованія, прельщенія и богоборчества!... „*Не плоть, но духъ растлился въ наши дни, — и человѣкъ отчаянно тоскуетъ*“... Именно потому, что мы уже вовлечены въ эту апокалиптическую борьбу, мы и призываемся къ богословію. Прилипчивому и обволакивающему безбожному и богоборческому воззрѣнію приходится съ особеннымъ и напряженнымъ вниманіемъ противопоставлять твердое и отвѣтственное исповѣданіе Христовой истины. Нѣтъ и не можетъ быть „нейтральной“ науки о Христѣ и христіанствѣ, уже равнодушіе или воздержаніе не нейтрально. И „не-вѣрующая наука“, конечно, никакъ не „нейтральна“. Это своего рода „противо-богословіе“. Здѣсь слишкомъ много страстей и страстности, слѣпой и туманной, часто темной и злобной. Есть и тоска, бываютъ даны и нежданныя прозрѣнія, хотя бы и отъ обратнаго. И снова, не только судить, но цѣлить призвано здѣсь богословіе. Въ этотъ міръ сомнѣній, обмановъ, самообмановъ нужно войти, — чтобы отвѣтить и на сомнѣнія, и на укоры. Но входить въ этотъ поколебленный міръ подобаетъ съ крестнымъ знаменіемъ въ сердцѣ и съ Іисусовой молитвой, творимой въ умѣ. Ибо это міръ мистическихъ головокрушеній, гдѣ все двоится, гдѣ все дробится въ какой-то игрѣ зеркальныхъ отраженій или разложеній. Богословъ призывается свидѣтельствовать и въ этомъ мірѣ. Отчасти повторяется обстановка первыхъ вѣковъ, когда Сѣмя сѣялось и проростало въ не-преображенной землѣ, которую этотъ посѣвъ впервые и освящалъ. Тогда благовѣстникамъ приходилось говорить чаще всего именно къ не-преображенному сердцу, къ темной и грѣшной совѣсти тѣхъ „языковъ“, къ которымъ они были посланы, сѣдящимъ во тьмѣ и сѣни смертной. Без-божный и „не-вѣрующій“ міръ современности не есть ли, въ извѣстномъ смыслѣ, именно этотъ до-христіанскій міръ, обновившійся во всемъ пестромъ сплетеніи мнимо-религіозныхъ, скептическихъ или богоборческихъ настроеній?!. И предъ лицомъ этого міра богословіе тѣмъ болѣе *должно вновь стать свидѣтельствомъ*. Богословская система не можетъ быть только плодомъ учености, родиться изъ философскаго раздумья. Нуженъ и молитвенный опытъ, духовная собранность, пастырская тревога. Въ богословіи должно послышаться благовѣстіе, „керигма“... Богословъ долженъ говорить къ живымъ людямъ, къ живому сердцу, долженъ говорить въ элементѣ сердечнаго вниманія и любви, въ элементѣ прямой отвѣтственности за душу брата своего, особенно — темнаго брата. Въ

познаніи вообще есть и долженъ быть даже не діа-лектическій, но именно діа-логическій моментъ. Познающій свидѣтельствуетъ предъ сопознающими объ истинѣ, ихъ призываетъ предъ истиной склониться и смириться, — потому долженъ и самъ смириться. Отъ богослова смиреніе требуется въ особенности... Встающихъ сейчасъ задачъ строительства душъ и совѣсти человѣческой нельзя разрѣшить въ порядѣ повседневнаго пастырства и педагогіи, и нельзя отложить или отстранить. Нужно отвѣтить цѣлостной системой мысли, отвѣтить богословскимъ исповѣданіемъ... Нужно пережить и перестрадать всю эту проблематику безвѣрнаго и не ищущаго духа, всю проблематику вольнаго заблужденія и не-вольнаго невѣдѣнія... Настало время, когда уклончивость отъ богословскаго знанія и вѣдѣнія становится смертнымъ грѣхомъ, стигматомъ самодовольства и не любви, стигматомъ малодушія и лукавства. Опрощенство оказывается бѣсовскимъ навожденіемъ, и недовѣріе къ ищущему разуму обличается, какъ бѣсовское страхованіе. „Тамо убояшася страха, идѣже нѣ бѣ страхъ"... И здѣсь умѣстно припомнить и повторить пронзительныя слова Филарета Московскаго, сказанныя много лѣтъ тому назадъ, тоже въ обстановкѣ страхованій и уклончивости. „То правда, что не всѣмъ предназначенъ даръ и долгъ учительства, и Церковь не многихъ удостоила имени Богослововъ. Однако же никому не позволено въ христіанствѣ быть вовсе не ученымъ, и оставаться невѣждою. Самъ Господь не нарекъ ли Себя учителемъ, и Своихъ послѣдователей учениками? Прежде нежели христіане начали называться христіанами, они всѣ до одного назывались учениками. Неужели это праздныя имена, ничего не значущія? И зачѣмъ послалъ Господь въ міръ Апостоловъ? — прежде всего учить всѣ народы: шедше научите вся языки... Если ты не хочешь учить и вразумлять себя въ христіанствѣ, то ты не ученикъ и не послѣдователь Христа, — не для тебя посланы Апостолы, — ты не то, чѣмъ были всѣ христіане съ самаго начала христіанства; — я не знаю, что ты такое, и что съ тобою будетъ" (*Слова и Рѣчи*, т. IV, 1882, стр. 151—152, — слово сказано въ 1841-мъ году, на день святителя Алексія).

6. Подъ знакомъ долженствованія будущее намъ открывается вѣрнѣе и глубже, чѣмъ подъ знакомъ ожиданій или предчувствій... Будущее есть не только нѣчто взыскуемое и чаемое, но и нѣчто творимое... Призваніе вдохновляетъ насъ именно отвѣтственностью долга. И, неожиданнымъ образомъ, именно въ послушаніи есть творческая сила, есть рождающая мощь. Своеволіе же есть начало расточающее... Молитвенное воцер-

ковленіе, — апокалиптическая вѣрность, — возвращеніе къ отцамъ, — свободная встрѣча съ Западомъ, — изъ такихъ и подобныхъ мотивовъ и элементовъ слагается *творческій постулатъ* русскаго богословія въ обстановкѣ современности. И это есть *также завѣтъ прошлаго*, — наша отвѣтственность за прошлое, наше обязательство предъ нимъ... Ошибки и неудачи прошлаго не должны смущать. Историческій путь еще не пройденъ, исторія Церкви еще не кончилась. Не замкнулся еще и русскій путь. Путь открытъ, хотя и труденъ. Суровый историческій приговоръ долженъ перерождаться въ творческій призывъ, несдѣланное совершить. „И многими скорбями подобаетъ въ Царствіе Божіе внити". Православіе есть *не только преданіе, но и задача*, — нѣтъ, не искомое, но данное, но сразу и заданное, живая закваска, ростущее сѣмя, нашъ долгъ и призваніе... Русскій путь надолго раздвоенъ. Есть таинственный путь подвига для оставшихся, путь тайнаго и молчаливаго подвига въ стяжаніи Духа. И есть *свой путь для ушедшихъ*. Ибо оставлена намъ свобода и власть духовнаго дѣйствія, свидѣтельства и благовѣстія. Тѣмъ самымъ и налагается подвигъ свидѣтельствовать, творить и созидать. Только въ такомъ подвигѣ и будетъ оправдано прошлое, полное предчувствій и предвареній, при всей своей немочи и ошибкахъ. Подлинный историческій синтезъ не столько въ *истолкованіи прошлаго*, сколько въ творческомъ *исполненіи будущаго*...

ПРИМѢЧАНІЯ И ССЫЛКИ.

Въ общихъ трудахъ по исторіи русской Церкви говорится всегда и о „состояніи духовнаго просвѣщенія“ въ различныя эпохи: въ особенности у м. Макарія и у Голубинскаго, и въ учебникахъ Знаменскаго или Доброклонскаго. Для древняго періода много матеріала собрано историками литературы. Изъ новыхъ книгъ слѣдуетъ назвать курсъ М. Н Сперанскаго (3 изд. 1921, два тома), А. С. Архангельскаго, Литература Моск, госуд., Каз. 1913; изъ прежнихъ книги И. Я. Порфирьева (Каз. 1870; 4 изд. 1886), А. Н. Пыпина (т. I–IV, 1898–1903) и даже С. П. Шевырева (I—IV, 1858—1860). Срв. соотвѣтственныя главы въ „Исторіи“ С. М. Соловьева и у П. Н. Милюкова, въ его „Очеркахъ по исторіи русской культуры“. Для новаго времени см. обзоръ Н. Н. Глубоковскаго, Русская богословская наука въ ея историческомъ развитіи и новѣйшемъ состояніи, Варшава 1928 (сокращеніе болѣе пространнаго трактата, составленнаго въ 1917-мъ году для Р. Академіи Наукъ). Остается все еще не замѣненнымъ словарь преосвящ Филарета (Гумилевскаго). Обзоръ русской духовной литературы, 1 и 2, Харьковъ 1859; 3 изд. Спб. 1884; срв. и м. Евгенія (Болховитинова), Словарь историческій о бывшихъ въ Россіи писателяхъ духовнаго чина греко-россійской Церкви, 1818; 2 изд., исправл. и умноженное, 1827, два тома.

I. Кризисъ русскаго византинизма.

1. Срв. у Голубинскаго, I, гл. IV, Просвѣщеніе, с. 701 слл. Раздѣлъ I-ый этой главы такъ и надписанъ: „Неудавшаяся попытка Владиміра ввести у насъ просвѣщеніе и наше дѣйствительное просвѣщеніе—грамотность“ Голубинскій выражается вполнѣ рѣшительно. „Несомнѣнно, что просвѣщеніе было вводимо къ намъ Владиміромъ, но оно у насъ не принялось и не привилось, и весьма скоро отъ насъ исчезло“ (с. 709). Причиною того была русская неспособность, отсутствіе самой воли къ просвѣщенію: „не имѣли никакого нравственнаго стимула“ къ просвѣщенію (718). „Не сознавая себя причастными къ исторической обязанности быть просвѣщенными, сполна возлагая эту обязанность на тѣхъ, которые безъ насъ представляли собою просвѣщенный Востокъ, т. е. на грековъ, мы и не позаботились о просвѣщеніи и нашли возможнымъ прожить и безъ него“ (719). „Грамотность, а не просвѣщеніе, — въ этихъ словахъ вся наша исторія огромнаго періода, обнимающаго время отъ Владиміра до Петра Великаго“ (720). Такая же схема у Щапова, только онъ ссылается не на русскую „неспособность“ или нежеланіе учиться и не на отсутствіе организованныхъ школъ, какъ Голубинскій, а на общія соціально-географическія условія русскаго историческаго развитія. „Вслѣдствіе этого, до Петра В. въ Россіи не было никакого высшаго интеллектуальнаго развитія, не было и зачатковъ научной теоретической мысли“, А. П. Щаповъ, Общій взглядъ на исторію интелектуальнаго развія въ Россіи (1867). Сочиненія, изд. Пирожкова, II, 494.

„Отсутствіе хронологіи“ во всей до-петровской литературѣ настойчиво утверждалъ А. Н. Пыпинъ, т. I, (1902¹), пред. IV—VI, с. 98, 250—251. См. еще В. Н. Иконниковъ, О историческомъ значеніи Византіи въ русской исторіи, К. 1869 (рец. Ключевскаго, Пр. Об. 1869 и въ „Отзывахъ и Отвѣтахъ“, 1918); В. О. Ключевскій, Псковскіе споры, Пр. Об. 1872 и „Опыты и изслѣдованія“, 1912; Ф. А. Терновскій, Изученіе византійской исторіи и ея тенденціозное приложеніе къ древней Руси, К. 1875—1876, два выпуска.

2. Поученія противъ языческихъ пережитковъ и суевѣрій собраны у А. И. Пономарева, Памятники древнерусской церковноучительной литературы, вып. 3, 1897 (вводная статья П. В. Владимірова); срв. Е. В. Аничковъ, Язычество и древняя Русь, 1914; Н. Гальковскій, Борьба христіанства съ остатками язычества въ древней Руси, тексты и изслѣдованіе, 1913 и 1916. Основнымъ изданіемъ славянскихъ апокрифовъ до сихъ поръ остается Тихонравова Памятники отреченной русской литературы, 1 и 2, 1863 (часть неоконченнаго 3-го тома въ „Сборникѣ отд. р. яз. и слов. И. А. Н.“, т. 58, 1895); И. Я. Порфирьевъ, Апокрифическія сказанія о ветхозавѣтныхъ лицахъ и событіяхъ, 1872 и 1877; Апокрифическія сказанія о новозавѣтныхъ лицахъ и событіяхъ, 1890; М. Н. Сперанскій, Славянскія апокрифич. евангелія, 1895; А. И. Яцимирскій, Библіографическій указатель апокрифовъ въ южнослав. и русской письменности, вып. I, Апокрифы ветхозавѣтные, 1921; Йор. Ивановъ, Богомилски книги и легенди, 1925. Особаго вниманія заслуживаютъ работы А. Н. Веселовскаго объ апокрифахъ и духовныхъ стихахъ; см. напр. его извѣстную статью, Калики перехожіе и богомильскіе странники, В. Е. 1875, апр. Много матеріала и у Ѳ. И. Буслаева. Историческіе очерки р. народной словесности и искусства, 1—2, 1861; нов. изд. 1914.

3. Н. К. Никольскій, О древнерусскомъ христіанствѣ, Р. М. 1913, іюнь; М. Д. Приселковъ, Очерки по церковнополитической исторіи Кіевской Руси X—XII вв., 1913 (срв. рец. А. А. Шахматова, Замѣтки къ древнѣйшей исторіи русской церковной жизни, Научн. Ист. Журналъ, 1914, 4); Борьба двухъ міровоззрѣній, „Россія и Западъ“, Историч. сборн., 1923; Г. Г. Шпетъ, Очеркъ развитія р. философіи, I, 1922; Г. П. Федотовъ, Трагедія интеллигенціи, „Версты“, II, 1928; B. Leib, Rome, Kiev et Byzance à la fin du XI-e siècle, 1924; М. Э. Шайтанъ, Германія и Кіевъ въ XI в., Лѣтопись Археогр. Ком. за 1926, вып. I (34); 1927. — Н. В. Волковъ, Статистическія свѣдѣнія о сохранившихся древне-р. книгахъ XI—XIV вв. и ихъ указатель, Памятники О. Л. Др. П., 123, 1897; Н. К. Никольскій, Ближайшія задачи изученія древне-р. книжности, Памятники, 147, 1902; А. И. Соболевскій, Нѣсколько мыслей о древне-р. литературѣ, II. Древне-р. книги и Церковь, Изв. 1903. II; В. Н. Перетцъ, Описи монастырскихъ библіотекъ XVII-го вѣка и спорные вопросы исторіи древне-р. литературы, Slavia, III, 1924; А. Д. Сѣдельниковъ, Нѣсколько проблемъ по изученію древне-р. литературы, Методологическія наблюденія, Slavia, VIII, 1929—1930.—В. М. Истринъ, Очеркъ исторіи древне-р. литературы до-Московскаго періода (11—13 вв.), Пгр. 1932; Н. К. Никольскій, Матеріалы для повременнаго списка р. писателей и ихъ сочиненій (X—XI вв.), Спб. 1906; А. С. Архангельскій, Творенія отцевъ Церкви въ древнерусской письменности, ЖНМПр. 1888, іюль и авг.; Еп. Антоній (Вадковскій), Изъ исторіи христіанской проповѣди, 2 изд. 1895; Н. К. Никольскій, Повѣсть временныхъ лѣтъ, какъ источникъ для исторіи начальнаго періода русской письменности и культуры, в. 1, Лгр. 1930; срв. В. М. Истринъ въ Byzantino-Slavica, IV, 1932. „Слово“ Иларіона издано было впервые А. В. Горскимъ, Приб. II, 1844; переиздано въ „Памятникахъ“ Пономарева, в. I; срв. изслѣдованіе И. Н. Жданова (1872), въ его „Сочиненіяхъ“, т. I. Проповѣди Кирилла Туровскаго впервые изданы К. Ка-

лайдовичемъ, Памятники Россійской Словесности XII в., М. 1821; переизданы у Пономарева, в. 2. Срв. работу М. И. Сухомлинова въ „Рукописи гр. А. С. Уварова", т. 2, 1858, и въ его „Изслѣдованіяхъ", 2 изд. 1908; срв. В. Виноградовъ, О характерѣ проповѣдническаго творчества Кирилла, епископа Туровскаго, Сборникъ статей въ память 100-лѣтія М. Д. А., 1915; его-же, Уставныя Чтенія, 1—3, 1914—1916. О Климентѣ Смолятичѣ см. Хр. Лопаревъ, Посланіе м. Климента пресвитеру Өомѣ, Пам. Др Письм. 90, 1892; Н. К. Никольскій, О литературныхъ трудахъ м Климента Смалятича, писателя XII вѣка, Спб. 1892; срв. у Голубинскаго, I, 2 (во 2-мъ изд.), 846—853. См. еще Г. П Федотовъ, Житіе и терпѣніе св. Авраамія Смоленскаго, Правосл. Мысль № 2, 1930.

4. О литературѣ XIII-го вѣка см. Истрина, Очеркъ, 1922, и его-же, Изслѣдованія въ области древне-р. литературы, 1906. Объ отраженіяхъ Татарскаго нашествія срв. у Н. Сребрянскаго, Древне-р. княжескія житія, 1915. О Печерскомъ Патерикѣ см. изслѣдованіе Д. И. Абрамовича, 1902; подъ его-же редакціей новое изданіе Патерика, Кіевъ, 1931. Къ исторіи противо-іудейской полемики срв. В. Адріанова, Къ литературной исторіи Толковой Палеи, Тр К. Д. Акад. 1910 (обзоръ литературы). О „второмъ" юго-славянскомъ вліяніи см. у Сперанскаго, въ его курсѣ; А. И. Соболевскій, Южнославянское вліяніе на русскую письменность въ XIV—XV вв, 1894; Образованность М. Руси XV—XVII вв., 1892; Переводная литература М. Руси, 2 изд. 1903; А. В. Горскій, О сношеніяхъ р. Церкви со святогорскими обителями, Приб. VI, 1848; Кипріанъ, митр. Кіевскій и всея Руси, тамъ же (статьи не подписаны); И. Д. Мансветовъ, М. Кипріанъ въ его литургической дѣятельности, 1882; А. И. Яцимірскій, Григорій Цамвлакъ, 1904; Г. А. Ильинскій, Значеніе Аөона въ исторіи славянской письменности. ЖМНПр. 1909, ноябрь. Срв. И. С. Некрасовъ, Зарожденіе національной литературы въ сѣверной Руси, ч. 1, Од. 1870; Пахомій Сербъ, писатель XV в., Од. 1871; свящ. В. Яблонскій, Пахомій Сербъ и его агіографическія писанія, Спб. 1908; срв. и у Ключевскаго, Древнерусскія житія святыхъ, какъ историч. источникъ, 1874. О церковно-политическомъ разрывѣ съ Византіей см. Т. В. Барсовъ, Константинопольскій патріархъ и его власть надъ Р. Церковью, Спб. 1878; М. А. Дьяконовъ, Власть Моск. государей, 1889; В. Савва, Московскіе цари и византійскіе василевсы Харьк. 1901; А. Я. Шпаковъ, Государство и церковь въ ихъ взаимныхъ отношеніяхъ въ Моск. госуд., ч. 1, К 1903; П. Соколовъ, Русскій архіерей изъ Византіи, К. 1913. Посланія ст. Филоөея впервые въ „Пр. Соб." 1861, 2, и 1863, 1 (срв. А. Ист. I, № 23); перепечатаны у В. Н. Малинина, Старецъ Елеазарова мон. Филоөей и его посланія, К. 1901; срв. H. Schaeder, Moskau, das Dritte Rom, Osteuropäische Studien, hsgg. v. O. Seminar der Hamburgschen Universität, H. 1929. О „бракѣ царя въ Ватиканѣ", срв P. Pierlang, La Russie et le Saint Siège, I, 1896; р. пер. 1912. О русскихъ сказаніяхъ о Флорентійскомъ соборѣ см. А. С. Попова, Историко-литературный обзоръ древнерусскихъ полемическихъ сочиненій противъ латинянъ, XI—XV, М. 1875, и особенно А. С. Павлова, Критическіе опыты по исторіи древнѣяшей греко-слав. полемики противъ латинянъ, Спб. 1878 (разборъ книги Попова); срв. статью Ө. Делекторскаго въ ЖМНПр. 1895. іюль и А. Д Щербинч, Лит. исторія р. сказаній о Флор. Уніи, Од. 1902; А. Сѣдельниковъ, Древняя кіевская легенда объ ап. Андреѣ, Slavia. III, 1924; Изъ области литературного общения въ начале XV века, Кирилл Тверской и Епифании Московский, Изв. XXI (1926).. Объ эсхатологической тревогѣ въ XIV—XV вв. см. у Тихонравова, Сочиненія, т. I; В. Сахаровъ, Эсхатологичоскія сочиненія и сказанія въ древне-р. письменности, Тула 1872; А. Павловъ, Земское (народное и общественное) направланіе р. духовной письменности

въ XVI в., Пр. Соб. 1863, 3 и 7; срв. работу Истрина, Откровеніе Меѳодія Патарскаго, М. 1897.

5. „Просвѣтитель“ преп. Іосифа Вол., въ изданіи Каз. Д. А., 1857; 4 изд. 1904; срв. Н. И, Поповъ, Іосифово сказаніе объ ереси жидовствующихъ по спискамъ Вел. Миней, Изв XXIII, 1913. Изъ обширной литературы о „жидовствующихъ“ нужно указать немногое: Сервицкій, Опытъ изслѣдованія о ереси новгородскихъ еретиковъ, Пр Об. 1862, 6 -8; Пановъ, Ересь жидовствующихъ, ЖМНПр. 1877, февр; Никитскій, Очеркъ внутренней исторіи Церкви въ Вел. Новгородѣ, 1879; Новые матеріалы о ереси жидовствующихъ, М. 1902: В. Н Перетпъ Новые труды о „жидовствующихъ“ XV в. и о ихъ литературѣ, К. У. Изв. 1908, № 10. Срв. у Соболевскаго, Переводная литература; "Тайная Тайныхъ“ издана въ Пам. др. письм. 13<, 1899; „Псалтырь жидовствующихъ“ въ Чтеніяхъ 1907, „Аристотелевы врата“, 1908; „Логика жидовствующихъ“ издана Невѣровымъ въ К. У. Изв, 1909, № 8; срв. П К. Коковцевъ, Къ вопросу о „Логикѣ Авіасаѳа“, ЖМНПр. 1915, 5. О Геннаділ Новгородскомъ изслѣдованіе П. Грандицкаго, Пр. Об. 1878, 9 и 880, 8 и 12. Литургическая дѣятельность Генанндіи обслѣдована очень недостаточно; см. у И. Д. Мансветова, Церковный уставъ (Типикъ) М. 885, с. 304 сл.; срв. В Н. Бенешевичъ, Къ исторіи переводной литературы въ Новгородѣ к. XV стол., Сборникъ статей въ честь А. И Соболевскаго, 1928. О библейскихъ работахъ см. у И. Е. Евсѣева, Рукописное преданіе славянской Библіи, Христ. Чт. 1911; Очерки по исторіи слав. перевода Б., тамъ же, 1912. 11 и 12; Геннадіевская Библія 1499-го года, Труды XI-го Арх. съѣзда, въ Новгородѣ, т II, ч. 1, 1914. „Слово кратко“ издано А. Д. Григорьевымъ, въ Чтен. 1902; срв. у Вальденберга, Древнерусскія ученія о предѣлахъ царской власти, М. 1916; А. Сѣдельниковъ; Къ изученію „Слова кратка“ и дѣятельности доминиканца Веніамина, Изв. XXX, 1925; Н. Поповъ, Афанасіевскій изводъ повѣсти о Варлаамѣ и Іосафатѣ, Изв. XXXI, 1926; А. Д. Сѣдельниковъ, Очерки католическаго вліянія въ Новгородѣ въ XV—XVI в., Доклады Акад. Н., 1929.

6. К. Невоструевъ издалъ три древнихъ житія преп. Іосифа Волоцкого, въ „Чтеніяхъ О. Л. Дух. Просв.“, 1865; посланія Іосифа въ Р. И. Б., т. VI; Др. Р. Вивліоѳика, XIV; Чтенія 1847, 1. Срав. свящ. П Булгаковъ, Преп. Іосифъ Волоколамскій, Ц. ист. изсл., 1865; К. Хрущовъ, О сочиненіяхъ Іосифа Санина, 1868; о ней отзывъ Невоструева, въ Отчетѣ о XII присужденіи Увар. премій, 1869; Ор. Миллеръ, Вопросъ о направленіи Іосифа В., ЖМНПр. 1868, февр.; В. Жмакинъ, М. Даніилъ и его сочиненія, М. 1881; разборъ Голубинскаго въ отчетѣ о XII присужденіи Увар. премій. „Уставъ скитскаго монашескаго житія“ преп. Нила С. впервые изданъ въ М. 1820. „Преданіе ученикомъ своимъ о жительствѣ скитскомъ“ издано Опт. Пустынію въ 1849 и переиздавалось позже. Новое изданіе „Устава“ (Боровковой-Майковой) въ Памятникахъ Др. П., 179 Срв. А. С. Правдинъ, Преп. Нилъ С. и уставъ его скитской жизни, Хр Чтен. 1877, 1; А. С. Архангельскій, Нилъ Сорскій и Вассіанъ Патрикѣевъ, т. I, 1882; Г. Левицкій, отчетъ о занятіяхъ въ „Журналахъ Совѣта СПбД. Акад за 1890 годъ“ (анализъ аскетическаго ученія преп. Нила и его источники); свящ. С. Садковскій, Артемій, игуменъ Троицкій. Чтенія 1891, I; С. Г. Вилинскій, Посланія старца Артемія, Од. 1906; Б. В. Гречевъ. Заволжскіе старцы, Бог. В. 1906—1909. Къ общей характеристикѣ эпохи: П. Николаевскій, Р. проповѣдь въ XV и XVI., ЖМНПр. 1868, 2 и 4, и отд; А В. Горскій. Отношеніе иноковъ Кир.-Бѣлоз мон. и Іосифо-Вол мон. въ XV в. Приб, X; А. С. Павловъ, Ист. очеркъ о секуляризаціи церк земель въ Россіи въ XVI в., ч. I, Од. 1874; О кормчей книгѣ кн. Вассіана Патрикѣева. Уч. Зап.-Каз. Унив. 1864; „Бесѣда преп. Сергія и Германа, Вал. чудотворцевъ“, издана В. Дружининымъ и М. Дьяконовымъ, 1889; срав. Н. Гудзій

Къ вопросу объ авторѣ Бесѣды, Р. Ф. В., 1913, кн. 3 (сводъ литературы); А. Кадлубовскій. Очерки по исторіи древне-р. литературы житій святыхъ, Варш. 1902; В. Васильевъ, Исторія канонизаціи русскихъ святыхъ, 1893; Е. Е. Голубинскій, Исторія канонизаціи святыхъ въ русской Церкви, 2 изд., 1903; Г. П. Федотовъ, Святые древней Руси, 1931; его-же, Трагедія древне-р. святости, „Путь“, № 27, 1931; еще см. у Костомарова, Русская исторія въ жизнеописаніяхъ, т. II. Творенія преп. Максима Грека изданы при Каз. Д. Акад., три тома, 1855—1862. Судное дѣло издано въ „Чтеніяхъ“ 1846 года. См. о преп. Максимѣ; Филаретъ (Гумилевскій), въ „Москвитянинѣ“ 1842 г.; Горскій, Максимъ Грекъ, святогорецъ, Приб. XVIII, 1859; В. Н. Иконниковъ, Максимъ Грекъ, 1 и 2, К. 1865—66; 2 изд. К. 1915 (рец. В. Перетца, Библіогр. Лѣтопись, 1917); С. А. Бѣлокуровъ, Библіотека Моск государей, М. 1902; С. А. Щеглова, Къ исторіи изученія сочиненій преп. Максима Грека, Р. Ф. В. 1911, 3—4, 1913, 4; Н. Гудзій, М. Грекъ и его отношеніе къ эпохѣ итальянск. возрожденія, Ун. Изв., К. 1911, № 7; А. Покровскій, Одинъ изъ греческихъ источниковъ сочиненій М. Грека, Древности, Труды Слав. Комиссіи М. Арх. О., т. III; Б. И. Дунаевъ, Преп Максимъ Грека и греческая идея на Руси въ XVI в., Древности, IV. 2. 1916 и отд.; С. Черновъ, Къ ученымъ несогласіямъ о судѣ надъ Максимомъ Грекомъ, Сб. статей по р. исторіи, посвященныхъ С. Ф. Платонову, 1922.

7. Р. Випперъ, Иванъ Грозный, 1922; срв. и С. Ф. Платоновъ, Иванъ Грозный, 1923. О Грозномъ, какъ писателѣ, И. Н. Ждановъ, Сочиненія царя Ивана Васильевича, Сочиненія, т. I, 1904. Переписка съ Курбскимъ въ новомъ изданіи, 1917. Споръ съ Рокитой и на люторовъ, Пам. Др. П., 63 и 86; срв. Древнер. полемическія сочиненія противъ протестантовъ, Чтенія 1878, кн. 2. Срв. Н. Лебедевъ, Макарій, митр. всеросс., Чт. О. Л. Дух. Пр. 1877, 9 и 10. и отд.; К. Заусцинскій, Макарій, м. всея Россіи, ЖМНПр. 1881. 10 и 11; Н. Андреевъ, М. Макарій, какъ дѣятель религіознаго искусства, Seminarium Kondakovianum, VII, 1935. Великія Минеи до сихъ поръ полностію не изданы. Полное описаніе дано архим. Іосифомъ, 1892; срв. неоконченное Описаніе Мак. Миней, составленное Горскимъ и Невоструевымъ, изд. съ дополненіями Е. В. Барсовымъ Чтенія, 1884, I; 1886, I Срв. В. Н. Щепкинъ, Лицевой сборникъ Историческаго музея, Изв. IV. 4, 1899; о немъ-же А. Прѣсняковъ Изв. V, 3; срв. у Евсѣева, Хр. Чтен. 1913 и 1914. „Стоглавъ“ въ изданіи Каз. академіи 1862 и 1887, или въ изданін Субботина, 1890; срав. и изданіе Кожанчикова, 1863. Срв. изслѣдованіе свящ. Д. Стефановича, О Стоглавѣ. Его происхожденіе, редакціи и составъ, 1999; рец. Г. З. Кунцевича, Изв. XV, 4; А. Я. Шпаковъ, Стоглавъ, Къ вопросу объ оффиціальномъ или неоффиціальномъ происхожденіи этого памятника, Сборн. статей по исторіи права, посвящ М. Ф. Владимірскому Буданову, К. 1904; изъ старой литературы о Стоглавѣ см. И. В. Бѣляевъ, Объ историческомъ значеніи дѣяній моск. собора 1551 года, Р. Бесѣда 1858, IV, отд, критики; Н. И. С-нъ, Къ матеріаламъ для исторіи С. и его времени, „Лѣтописи“ Тихонравова, т. V, отд. 3; И. Н. Ждановъ, Матеріалы для исторіи Стоглаваго собора, ЖМНПр. 1878, и въ Сочин., I; Н. И. Лебедевъ, Стоглавый соборъ 1551, Чт, О. Л. Дух. Пр., 1882 и отд. „Домострой“ см. въ изданіи А. Орлова, Чтенія, 1908, II; и его-же изслѣдованіе 1917; срв. А. А. Кизеветтеръ, Основныя тенденціи древнерусскаго Домостроя, Р. Бог. 1896. янв., и въ „Историч. Очеркахъ“, 1912. „Розыскъ“ по дѣлу Висковатаго изданъ въ Чтеніяхъ 1847 и 1858; см. о немъ у Буслаева, Ист. Очерки, т. II; Н. Андреевъ, О дѣлѣ дьяка Висковатаго, Seminarium Kondakovianum, V, 1932. Срв. еще В. Н. Щепкинъ, М. иконопись, въ сб. „Москва въ прошломъ и настоящемъ“, II. 2; П. Муратовъ, Р. живопись до середины XVII ст, въ „Исторіи р. искусства“ подъ ред. И. Грабаря, т. VI; и у Забѣлина, Домашній бытъ р. царей, — о росписи

Кремля — дворцовъ; А. И. Некрасовъ, Книгопечатаніе въ Россіи въ XVI и XVII вв., Книга въ Россіи, подъ ред. В. І. Адарюкова и А. А. Сидорова, I, 1924; Н. С. Большаковъ, Моск. фигурная гравюра XVI в., 1927, О западномъ вліяніи въ Москвѣ XVI-го вѣка срв. И. В Цвѣтаева, Протестанство и протестанты въ Россіи до эпохи преобразованія, М. 1890. „Истины показаніе" Зиновія Отенскаго издано при Каз. Д. Акад., 1863. Срв. диссертацію Ѳ. Калугина, Зиновій, инокъ Отенскій и его богословско-полемическія и церковно-учительныя произведенія, 1894; рец. В Ѳ. Боцяновскаго, ЖМНПр. 1894, ноябрь. О Ермолаѣ-Эразмѣ см. И. Шляпкинъ, Ермолай Прегрѣшный, новый писатель эпохи Грознаго, С. Ѳ. Платонову ученики, 1911; В. Ф. Ржига, Литературная дѣятельность Ермолая Еразма; Лѣтопись занятій Археогр. К., в. 33, 1926; Ю. А. Яворскій, Къ вопросу о лит. дѣятельности Ермолая Еразма, въ Slavia, IX, 1930-31.

II. Встрѣча съ Западомъ.

1. По исторіи реформаціи и реакціи въ Польшѣ все еще не потеряли значеніе старыя книги: Graf Valer. Krasinsky, Hist. Sketch of the rise, progress and decline of the Reformation in Poland, 1—2, L. 1838—1840; польскій переводъ только въ 1903—1905, съ цѣнными дополненіями; J. Lukaszewicz, O kosciolach braci czeskich w dawney Polsce, 1835; Dzieje Kosciólow wyznania Helweckiego w Litwie, 1—2, 1842—1843. По русски см. работы проф. Н. Любовича, Исторія реформаціе въ Польшѣ, Кальвинизмъ и антитринитаріи, 1883; Начало кат. реакціи и упадокъ реформаціи въ Польшѣ, 1890, и статьи Н. И. Карѣева, Реформація и кат. реакція въ Польшѣ, В. Е. 1885. Изъ новыхъ работъ нужно назвать прежде всего изслѣдованія Th. Grabowsky, Z dzejòw literatury Kalvinskiej w Polsce, 1903; Literatura aryańska w Polsce, 1908; Literatura luterska w Polsce wieku XVI, Poznan 1920; Z dzejów literatury unicko prawoslawnej w Polsce, P. 1922. Срв. еще A. Brückner, Rožnowiercy Polscy, I, 1905; Bidlo, Jednota bratrska v prvnim vyhnanstvi, 1—2, 1900—1903; H. Merczyng, Polsky deišci wolnomysliciele za Jagiellonow, W. 1911; K. Völker, Kirchengeschichte Polens B. L. 1930; St. Kot, Ideologia polityczna i spoleczna Braci Polskich zwanych Aryanami, W. 1932; J. Lortz, Kard. Stan Hosius, 1931. О іезуитахъ въ Польшѣ основная работа St. Zaleski, Jezuici w Polsce, 2 t., Lw. 1900—1901 Особенно см. о П. Скаргѣ: J. Tretjak, Piotr Skarga w dziejach i literaturze unii Brzeskiej, Kr. 1912; Th. Grabowsky, P. Skarga na tle literatury religijnej w Polsce wieku XVI, Kr. 1913; J. Sygański, Dziatelność Ks. Piotra Skargi na tle jego listow 1566 1619. Kr. 1912 (и изд. Listow Sk., 1912); St. Sapiński, Badania źródlowe nad kazanjama niedzielnemi i swiatecznemi Skargi, 1914; A. Berga, Pierre Skarga (1536—1612), Etude sur la Pologne du XVI s. et le protestantisme polonais, P. 1916. Скарга совсѣмъ не былъ ученымъ, вся его ученость изъ вторыхъ рукъ, всего больше заимствуетъ у Беллармина, отчасти у Стаплетона. „Patres non vidi, theologos nunquam audivi", признавался онъ самъ (письмо 1568 г.). Но это былъ искусный спорщикъ и увлекательный проповѣдникъ. Нужно указать еще новую книгу K. Chodynicki, Kósciol Prawoslawny a Rzecz Pospolita Polska 1370—1632, W. 1934.

2. Посланія старца Артемія изданы въ Р.И.Б., т. IV; о немъ см. книгу Вилинскаго, 1906. Срв. статьи прот. В. Плисса о Симонѣ Будномъ и реформаціи въ Литвѣ, Хр. Чтеніе, 1914, 2, 9, 10; H. Merszyng, Szymon Budny jako krytyk textów biblijnych, Kr. 1913 „Сказанія" Курбскаго въ изданіи Устрялова, 1833 и лучшее 1868, и Г. Кунцевича; Посланія К. въ Пр Соб. 1863 года, 5—7; (Н. Иванишевъ), Жизнь кн. А. М. Курбскаго въ Литвѣ и на Волыни, 2 тома, К. 1849, во II-мъ томѣ „Предисловіе на книгу сію, достойную нарицатися Новый Маргаритъ". Срв. Н.

П. Поповъ, Описаніе Новоспасскаго собранія, 1913, въ приложеніи экскурсъ о Толковой Псалтири; Л. Бедржицкій, Къ изученію Іоанна Дамаскина, Р.Ф.В 1915. Срв. A. Kurbsky, Der neue Margaryt untersucht und in Auswahl ediert von F. Liewehr, Veröffentlichungen der slavist. Arbeitsgemeinschaft der Deutschen Universität in Prag, II. 2. 1928. Изъ литературы о Курбскомъ достаточно назвать здѣсь М. П-ій, Кн. А. М. Курбскій, Каз. 1873 (въ „Учен. Запискахъ" Унив. и отд.); В. Андреевъ, Очеркъ дѣятельности кн. А. М. Курбскаго на защиту православія въ Литвѣ и на Волыни, Пр Об. 1873, п. II; срв. въ особенности у А. С. Архангельскаго. Очерки изъ исторіи западно-русской литературы XVI—XVII вв., М. 1887 (изъ „Чтеній").

3. Объ Острожской Библіи см. прежде всего у И. Е. Евсѣева, Очерки по исторіи слав. перевода Библіи, Хр. Чтеніе 1912 и 1913. О южно-р. переводахъ срв. еще Н. Сагарда въ „Книгарѣ", 1919—1920. О библейскихъ переводахъ Фр. Скарины кромѣ диссертаціи П, Владимірова см. сборникъ: Чатырахсотлецьце Беларускага Друку, 1525—1925, у Менску 1926. О кн. Острожскомъ новая книга K. Lewicki, Ks. Konstanty Ostrozski a Unia Brzeska 1596, Lwow 1933. Объ Острожской школѣ см. у К. Харламповича, Зап.-русскія православныя школы XVI и нач. XVII в., К. 1898; рец. П. Жуковича, Отчетъ о 42-мъ присужденіи Увар. премій, 1902; А. Савич, Нариси з історії культурних рухів на Вкраїні та Билорусї в XVI—XVIII в., К. 1929 (Всеукр Акад. Наук, Збірнік іст.-філ. відділу, 90). Срв. М. Грушевський, Історія України-Руси, т. VI (1907); Културно-национальний рух на Україні в XVI—XVIIIв., К. 1912; Впливи чешського національного руху XIV—XV вв. в укр. життю і творчості, Зап. Н. Товар. Шевч, 141—143, 1925; М. Возняк, Історія украї'ської літератури, т. II—III, Львів, 1921—1924; І. Огієнко, Історія українського друкарства, т. I, Львів, 1925; О. Левицкій, Социніанство въ Польшѣ и Юго-Зап. Руси въ XVI—XVII в., К. Стар. 1882 и въ Архивѣ Ю.-З. Россіи, ч. I, т. VI. К. 1883; Основныя черты внутренняго строя западно-р. церкви, К. Стар. 1884, VIII; Е. Ѳ. Карскій, Бѣлоруссы, т. III, 2 Спб. 1921. „Апокрисисъ" въ переводѣ, на соврем. языкъ переизданъ въ 1869 г.; срв. Н. Скабаллановичъ, Объ Апокрисисѣ Христофора Филалета, Спб. 1873; объ авторѣ см. въ указанной книгѣ I. Tretjak'а о Скаргѣ. „Памятники полемической литературы въ З. Руси" изданы въ Р. И. Библ., т. IV, VII и XIX (1878, 1882 и 1903) и въ „Архивѣ Ю.-З. Россіи", ч. I, т. VIII, 1914; срв. изд. К. Студинського, Памятки полемічног письменства к. XVI і п. XVII вв., Львів 1906; А. Никольскій, Матеріалы для исторіи противо-лютер. полемики ю. русской церкви, Тр К. А. 1862, II; срв. статьи Н. И. Петрова, Западно-р. полемическія сочиненія XVI-го вѣка, Тр. К.Д.А. 1894, 2, 3, 4; Сплѣтскій архіепископъ Маркъ Антоній de Dominis и его значеніе въ южнорусской полемической литературѣ XVII в., Тр. К Д.А., 1879, № 2. Сочиненія И. Вишенскаго изданы въ РИБ, т. VII; о немъ см. И. Житецкій, Лит. дѣятельность I. Вишенскаго, К 1890; Ів. Франко, Ів. Вишенський і його твори, Львів, 1895; рец. Студинського, З Н.Тов. Шевч. V, 1895; у Голубева, Петръ Могила, т. II; В. Н. Перетцъ, Изслѣдованія и матеріалы по исторіи старинной укр. литературы XVI—XVIII вв., Сборн. А Н., 101, 2, 1926.

4. М. О. Кояловичъ, Лит. церковная унія, 2 тома, Спб. 1859—61; И. Чистовичъ, Очерки исторіи зап. р. Церкви, 2 тома, Спб 1882—84; J. Pelesz, Geschichte des Unions der rutheiischen Kirche mit Rom, Wien, 1—2, 1878—1880; Ed. Likowski, Unia Brzeska, Poznań, 1896; Пл. Жуковичъ, Сеймовая борьба православнаго зап. р. дворянства съ церк. уніей, 7 томовъ, Спб 1901 и слѣд. (отчасти въ „Христ. Чтеніи"); И. Малышевскій, Алекс. патр. Мелетій Пигасъ и его участіе въ дѣлахъ р. Церкви, 2 тома, К 1872; срв. О. Макарушка, Огляд литературної дияльности митр. Іпатея Потея, Львов. 1914. О братствахъ см. старую книгу свящ. I. Флерова и особенно А. А. Папкова, Братства, очеркъ

исторіи зап. р. правосл. братствъ , СТСЛ. 1900 (изъ „Бог. В.“ 1898—1899 гг.); А. Крыловскій, Львовское Успенское ставропигіальное братство, 1903; Прот. Ѳ. И. Титовъ, Русская православная Церковь въ польско-литовскомъ государствѣ въ XVII—XVIII вв. (1686—1795). томъ I — Западная Русь въ борьбѣ за вѣру и народность въ XVII—XVIII вв. Кіевъ, 1905, 1906; срв. Г. И. Булгаковъ, З. русскіе прав. соборы, какъ органы церк. управленія, Курскъ, 1917 г.; В. Заикинъ, Участіе свѣтскихъ въ церк. управленіи. Выборное начало и „соборность“ въ кіевской митрополіи въ XVI и XVII вв., Варшава, 1930. „Палинодія“ въ РИБ., т. IV; изслѣдованіе о ней. В. З. Завитневича, Варш. 1883; П. Житецкій, Очеркъ лит. исторіи малорусскаго нарѣчія въ XVII и XVIII вв., ч. I, К. 1889; срв. А. С. Грушевскій, Изъ полемич. литературы к. XVI в. послѣ введенія Уніи, Изв. отд. р. яз. А. Н., XXII 1917; О Кіевской лаврѣ и братствѣ см. у С. Т. Голубева; Очеркъ исторіи литературы и Церкви Зап. Руси за XVI—XVIII вв., Кіев. Еп. Вѣд., 1877 и 1878 гг.; его же, Петръ Могила, I, 1883, и II 1896; (на I томъ рецензія Н. И. Петрова, ЖМНПр. 1884, янв.); Исторія Кіевской дух. академіи, в. I, періодъ до-Могилянскій, К. 1886; прот. Ѳ. И. Титовъ, Типографія Кіево-печерской лавры, истор. очеркъ, т. I (1606—1716), К. 1918; Матеріяли для історії книжної справи на Вкраїні в XVI—XVIII вв., Відбіркі передмов до українських стародруків, Збирн. укр. акад., 17, 1924; срв. Ѳ. Ильинскій, Большой катихизисъ Лавр. Зизанія, К. 1889 (изъ „Трудовъ“); К. Сичевская; Памва Берында, Чтенія въ Общ. Нестора Лѣт., XXIII, I, 1912; В. М. Отроковскій, Тарасій Земка, ю. русскій дѣятель XVII в., Сборн. отд. р. яз. АН, 96, № 2, 1921; П. Забѣлинъ, Учительное Евангеліе Кирилла Транквилліона, Руководство для сельскихъ пастырей, 1873; А. Колтоновская, „Перло многоцѣнное“ 1646 Кирилла Транквилліона, Лѣтопись В. Ж. К., учр. А. В. Жекулиной, I, К .1914; срв. I. Огієнко, Украïньска мова в Киïво-Печерской Лаврі в XVII в., Духовна бесіда, 1924, 1—2.

5. Основная, но не оконченная работа: С. Т. Голубевъ, К. митрополитъ Петръ Могила и его сподвижники, 2 тома, 1883 и 1897; срв. его же, Петръ Могила и Исаія Копинскій, Пр. Об. 1874, I; на эту статью рѣзкій откликъ Н. Костомарова, въ защиту П. Могилы, — Петръ Могила предъ судомъ изслѣдователей нашего времени, В. Евр., 1874, май, с. 429—441; см. у М. Грушевського, Історія Укр. Руси, т. VII и VIII, 1909 и 1913; Очень важна новѣйшая работа Е. Ф. Шмурло, Римская курія на р. правосл. востокѣ въ 1609 — 1654 годахъ, Прага 1928; срв. E. Picot, y Legrand, Bibliographie Hellenique au XVII ss., t. IV, 1896; P. Panaitescu, L'influence de l'oeuvre de Pierre Mogila, Melanges de l'Ecole Roumaine en France, I, 1926; О Мелетіи Смотрицкомъ статьи К. Еленевскаго, Пр Об. 1861, 5; А. Осинскаго въ Тр. К. Д-а. 1912 и отд.; срв. еще свящ. П. Подвысоцкій, З. русскія полемич. сочиненія по вопросу о возстановленіи прав. іерархіи въ 1620 г., 1915; О требникѣ Петра Могилы см. изслѣдованіе Е. М. Крыжановскаго, Поврежденіе церк. обрядности и рел. обычаевъ въ южнор. митрополіи, Рук. для сельск. пастырей, 1860, и въ его „Собраніи сочиненій“, т. I, 1890; срв. и у о. В. Прилуцкаго. Частное богослуженіе въ русской церкви въ XVI и п. п XVII в., К., 1912; срв. С. Т. Голубевъ, Когда и кѣмъ введены въ ю. русскую обрядность пассіи, К. Епарх. Вѣд., 1874, № 7 (уже при м. Іовѣ Борецкомъ).

6 „Православное исповѣданіе“ по-гречески въ сборникахъ Kimmel или Michalcesco; славянскій переводъ изданъ въ Москвѣ, въ 1696; русскій впервые въ 1833. „Краткій катихизисъ“ перепечатанъ у Голубева, П. Могила, II т. Очень важно изданіе лат. текста съ пред. и прим. A. Malvy et M. Viller, S. J., Orientalia Christlana, v. X, № 39, 1927; см. и Loofs, Die Ursprung des Conf. Orth., Teol. Stud. u Kritiken, 1898; срв. J Pargoire, Meletios Syrigos, sa vie et ses oeuvres, Echos d'Orient, XI (1908) и XII (1909). Романизирующій уклонъ у Петра Могилы и у Ме-

летія Смотрицкаго отчасти объясняется сознательнымъ противопоставленіемъ кальвинскимъ увлеченіемъ Кирилла Лукариса, бывшаго одно время и въ Западной Руси (въ Луцкѣ). О Лукарисѣ см. статью А. П. Лебедева въ „Прав. Богосл Энциклопедіи", гдѣ указана и прежняя литература. Очень важны матеріалы, собранные у Légrand, Bibliographie héllénique. Изъ новѣйшихъ рвботъ нужно отмѣтить: G. Hofmann, Griechisch Patriarchen und Römische Päpste, Untersuchungen und Texte. II, 1. Patriarch Kyrillos Lukaris und die Römische Kirche, Orientalia Christiana, XV. 1, 1927; J. Michalcesco, Les idées cabvinistes du patriarche Cyrille Lucaris, Revue de l'histoire de la philosophie et de la religion, Strassbourg, 1936, 6 и Studii Teologici, III, 1, Bucarest, 1932. О Кіевской академіи кромѣ названныхъ уже работъ Голубева см. іером. Макарій Булгаковъ, Исторія К. академіи, СПБ. 1843; В. И. Аскоченскій, Кіевъ съ древнѣйшимъ его училищемъ Академіей, двѣ части, К. 1856; Н. Ѳ. Мухинъ, Кіево-братскій училищный монастырь, К. 1893; Н. И. Петровъ, К. академія во второй половинѣ XVII в., К. 1895 (изъ „Трудовъ"); A. Jabłonowski, Akademija Kijowsko-Mohylan'ska, Kraków, 1890—1900; проф. Хв. Тітов, Стара вища освіта в київскій Україні XVI поч. XIX в., Укр. Акад. Н., Збірник іст. філ. від., № 20, 1924 (вся книга по русски, примѣчанія потерялись въ наборѣ); срв. еще Н. И. Петрова, О словесныхъ наукахъ и лит. занятіяхъ въ К. Академіи, Труды, 1866—1868; Изъ исторіи гомилетики въ старой К. Академіи, Труды 1866; М. Линчевскій, Педагогія древнихъ братскихъ школъ и преимущественно древней К. Академіи Труды 1870; Письма и донесенія іезуитовъ о Россіи к. XVII и к. XVIII в., изд. Археогр. Ком, Спб. 1904 (подлинники въ архивѣ въ Брно); срв. В. Перетцъ, Кияне в світлї єзуітських донесень, З.Н. Тов. Шевч. 75, 1907. Отзывъ патр. Досиѳея см. у Н. Каптерева, Сношенія іер. патр. Досиѳея съ р. правительствомъ, М. 1891. Срв. Н. Костомаровъ, Русская исторія въ жизнеописаніяхъ, т. III, 1895; П. Пекарскій, Представители к. учености въ пол. XVII-го в., От. Зап. 1862 года; Ф. А. Терновскій, Южнор. проповѣдники по лат.-польск. образцамъ въ XVII и XVIII ст., Рук. для сельск. паст. 1869 и отд.; Н. Сумцовъ, Къ исторіи ю.-русской литературы XVII ст„ I. Лазарь Барановичъ, Х. 1885; Іоанникій Галятовскій, К. 1884; Иннокентій Гизель, К. 1884; М. Марковскій, Антоній Радивиловскій, южнор. проповѣдникъ XVII в., К. 1794; о Галятовскомъ срв. статьи И. Огіенко въ Р. Фил. В. 1910, Ф. Зап. 1911—12, „Искусство" 1911; о Лазарѣ Варановичѣ ст. Старокадомскаго, ЖМНПр. 1852, Іюль и Авг.; В. Перетцъ, Filar Wiary a Ksiega smie се Лазаря Барановича, 1898; срв. M. Jugie, L'Immaculé conception chez les Russes au XVII e s., Echos d'Orieut, XII, (1909). О Млодзяновскомъ см. обширную статью Л. С. Мацѣевича въ ТрКДА 1870 и 1871 гг. Tractatus theologici orthodoxi de processione Sp. Sancti a solo Patre auctore Adamo Zoernicavio изданы только въ 1774—75 г. въ Кенигсбергѣ, въ двухъ томахъ, греч. переводъ Евг. Булгариса, изд. Р. А. Н., Спб. 1797; р. пер. Давидовича, два тома 1902 и 1906. Срв. Обозрѣніе рукописи, содержащей въ себѣ автобіографію А. Зерникова, (1652—1691), Труды 1860, кн. 3; В. Біднов, Адам Зерникав і його догматичні трактати, Elpís, VIII, I, 1934. Творенія св. Димитрія Ростовскаго, пять томовъ, въ изд. 1827 г. Житія его составленія издавались съ 1689 по 1705; 2 изд. 1711—1718. О немъ см. В Нечаевъ, Св. Димитрій Ростовскій, М. 1849 (книга правлена о. А. В. Горскимъ); И. А. Шляпкинъ, Св. Димитрій Ростовскій и его время, Спб. 1891; М. С. Поповъ, Св. Димитрій Ростовскій и его труды, Спб. 1919. Срв. А. А. Титовъ, Проповѣди св. Димитрія, митр. Ростовскаго, на укр. нарѣчіи, М. 1909; прот. Ѳ. И. Титовъ, Изъ исторіи К. Д А. въ XVII—XVIII вв., 2. Св. Димитрій, М. Ростовскій, Труды 1909, Окт., Н. К. Гудзій, Переводы Żywotów Swietych П. Скарги въ ЮЗ Руси, К. 1917. О Стефанѣ Яворскомъ см. извѣстную книгу Юр. Самарина, Собр. Сочиненій, т. V (1850) и изслѣдованіе прот. І. Морева, „Камень Вѣры" Митр. Стефана Яворскаго, Спб. 1904.

Біографич. очеркъ, составленный Ф. А. Терновскимъ, въ Тр. К. Акад. 1864 и отд.; срв. И. А. Чистовичъ, Неизданныя проповѣди Стефана Яворскаго, Хр Чт. 1867; С. И. Введенскій, Къ біографіи митр. Стефана Яв, Хр. Чт. 1912, 7—8; С. И. Масловъ, Библіотека Стефана Яв., Чтенія въ общ. Нест Лѣт. XXIV, 2, 1914. Срв. Т. Slipyi, De valore S. Thomae Aquinatis pro unione ejusque influxu in theologiam orientalem, Acta IV Conventus Velehradensis, Olomucii, 1925, pp. 254—271 (есть и р. изданіе); С. Т. Голубевъ, К. Академія въ к. XVII и XVIII в., К. 1901 (изъ „Трудовъ"). Къ оцѣнкѣ Кіевскаго богословія срв. брош. іер. Тарасія, Великороссійское и малороссійское богословіе XVI и XVII вв., въ „Миссіон. Обозр." 1903 и стр.; 2-е изд., Переломъ въ древнерусскомъ богословіи, Варшава, 1927. См. еще ст. Е. Кузьмина, Украинская живопись XVII-го вѣка, у И. Грабаря, ИРИск., т. VI.

III. Противорѣчія XVII-го вѣка.

1. Общая характеристика вѣка у Соловьева, т. XIII (срв. XI, гл. 4, о п. Никонѣ и книжной справѣ), въ „Лекціяхъ" Платонова, и особенно у Ключевскаго, Курсъ русской исторіи, ч. III, и его-же Западное вліяніе въ Россіи XVII-го вѣка, Историко-психологическій очеркъ, В. Ф. Пс. 1897 и перепечатано въ сб. „Очерки и рѣчи", 1912. Срв. еще А. С. Лаппо-Данилевскаго, Идея государства и главныя моменты ея развитія въ Россіи со временъ смуты до эпохи преобразованій, Гол. Мин. 1914, Дек.; N. Zernow, Moscow, the third Rome, три статьи въ Church Quarterly Review, 1935, July, 1936, January и July.

2. О книжной справѣ см. прежде всего у Н. Ѳ. Каптерева, Патр. Никонъ и его противники, Пр. Об. 1886 и 1887 гг.. отд 1887, 2 изд. 1912; Характеръ отношеній Россіи къ прав. Востоку въ XVI и XVII стол, М. 1885; Патр. Никонъ и царь Алексѣй Михаиловичъ, 2 тома, 1909—1912 (рец. В. Г. Дружинина, ЖМНПр. 1912, Авг). Срв. Е. Е. Голубинскій, Къ нашей полемикѣ со старообрядцами, 2 изд. 1905; В. Эйнгорнъ, Книги кіевской и львовской печати въ Москвѣ, „Книговѣдѣніе", 1894; А. Г-въ, Судьба „Учительнаго Евангелія" К. Транквилліона Старовецкаго, Чт. МОЛДух. Пр. 1890, I; Д. Скворцовъ, Діонисій Зобниновскій, арх. Тр. Сергіевскаго монастыря, Тверь 1890; С. Бѣлокуровъ, Арсеній Сухановъ, 2 части, 1891 и 1894; И. Д. Мансветовъ, Какъ у насъ правились ц. книги, Приб. 1883; прот. П. Николаевскій, Моск. Печатный дворъ при патр. Никонѣ, Хр. Чтеніе 1890 и 1891 гг.

3. О патр. Никонѣ см. „Исторію" м. Макарія, т. XII, и названныя книги Каптерева, также W. Palmer, The Tsar and the Patriarch, I—VI, 1873; срв. П. Гиббенетъ, Историческое изслѣдованіе дѣла патр. Никона, 1882—1884; П. Шаровъ, Большой саборъ 1666 года, К. 1895; М. В Зызыкинъ, Патр. Никонъ, его госуд. и каноническія идеи, ч. I, Варшава 1931 (2-ая часть печатается въ „Воскресномъ Чтеніи"); В. К-въ, Взглядъ Никона на значеніе патр. власти, ЖМНПр. 1880, 12; В. М. Ундольскій, Отзывъ п. Никона объ уложеніи царя Алексѣя М., РАрх. 1886, 2. Грамота патр. Паисія Конст. издана въ Хр. Чт 1881.

4. Основное собраніе первоисточниковъ: Матеріалы для исторіи раскола за первое время его существованія, изд. Н. И. Субботинымъ, 9 томовъ, М. 1875—1895; срв. Я Л. Барсковъ, Памятники первыхъ лѣтъ р. старообрядчества 1912; Т. С. Рождественскій, Памятники старообрядческой поэзіи, Записки М. Археол. Инст., т. VI, 1910; А. Б., Описаніе нѣкоторыхъ сочиненій, написанныхъ р. раскольниками въ пользу раскола, 2 тома, Спб. 1861 (эта книга составлена Никаноромъ, въ міру Александромъ Бровковичемъ); В. Дружининъ, Писанія русскихъ старообрядцевъ, Перечень списковъ, Изданіе И. Археогр. К., Спб. 1912. Общій очеркъ исторіографіи русскаго раскола см. у П. С. Смирнова. Литера-

тура исторіи и обличенія старообрядческаго раскола въ XIX в., Хр. Чтеніе 1901; срв обзоръ В. З Бѣлоликова въ „Трудахъ К. Д. Акад." 1913. При всей своей односторонности и преувеличеніяхъ до сихъ поръ еще не потеряла значеніе извѣстная книга А. П. Щапова, Русскій расколъ старообрядчества, Каз. 1859 (и въ его „Сочиненіяхъ", изд Пирожкова, I, 1906); срв. главу о расколѣ въ изслѣдованіи В. Вальденберга, Древнерусскія ученія о предѣлахъ царской власти, М. 1916 По внутренней исторіи раскола см. прежде всего работы П. С. Смирнова, Исторія русскаго раскола старообрядцевъ, Ряз. 1893; 2 изд. Спб. 1895; Внутренніе вопросы въ расколѣ въ XVII вѣкѣ, 1898; Въ бѣгствѣ отъ Антихриста", общая характеристика совр. безпоповщины, Хр. Чт. 1903; Изъ исторіи раскола старообрядцевъ въ первой пол. XVIII в., 1908; Споры и раздѣленія въ р. расколѣ въ п. четверти XVIII в, 1909; Споры въ расколѣ во втор. четв. XVIII в., Хр Чт. 1911; см. еще Н. И. Костомарова, Исторія раскола у раскольниковъ, ВЕ 1871. апр; И. М. Громогласовъ, Русскій расколъ и вселенское православіе, БВ 1898, апр. и май: В. В. Розановъ, Психологія русскаго раскола, въ сборн. Религія и культура, 1901[2]; А. В. Карташовъ, Смыслъ старообрядчества, Сборникъ статей, посвященныхъ П. Б. Струве, Прага 1925; срв. И. О. Кирилловъ, Третій Римъ, 1914; Правда старой вѣры, 1916 (раскольн.). Сочиненія прот. Аввакума переизданы недавно, Памятники исторіи старообрядчества XVII в., кн. I. в. 1, Лгр. 1927 (=Р. Ист. Библ. 39); срв. А. Л. Бороздинъ, Прот. Аввакумъ, изд. 2-ое Спб. 1900; В К. Никольскій-Сибирская ссылка прот. Аввакума, Инст. Исторіи, Учен. Записки, т II, М. 1927. Срв. еще В. В. Виноградовъ, О задачахъ стилистики. Наблюденія надъ стилемъ житія прот. Аввакума, „Русская Рѣчь", сборники подъ ред. Л. В. Щербы, I, 1923, с. 195—293; очеркъ Н. К. Гудзія, Прот. Аввакумъ, какъ писатель и какъ культурно-историческое явленіе, въ новомъ изданіи „Житія", изд. „Akademia", Лгр, s. a.; статья Д. Святополкъ-Мирскаго, въ „Евразійскомъ Временникѣ", т. IV, 1925, и предисловіе къ „The Life of the Archpriest Avvakum by Hymself", London, 1924. О Выгорѣцкомъ расколѣ см. П Т. Любомировъ, Выговское общежительство, Саратовъ 1924. Основной источникъ — И в. Филипповъ, Исторія Выговской старообрядч. пустыни, изд. Кожанчикова, 1862; „Поморскіе отвѣты" въ новомъ изданіи М. 1911. Срв. статьи Е. В. Барсова о бр. Денисовыхъ въ „Тр. К.Д А." 1866 и 1867 гг., П. С Смирнова въ Хр. Чт. 1910; срв. В. Г. Дружининъ, Словесныя науки въ Выговской поморской пустыни, ЖМНПр., 1911, 6; Значеніе труда с ароообрядцевъ въ развитіи промысловъ, Архивъ исторіи труда въ Россіи, т IV, Пгр. 1922; Къ исторіи крестьянскаго искусства XVIII—XIX вв. въ Олонецкой губ., Художественное наслѣдіе Выгорѣцкой пом. обители, Изв. А. Н., XX, 2, Лгр. 1926: свящ. Д. Островскій, Выговская пустыня и ея значеніе въ старообр. расколѣ, Петрозав. 19 4. Богослужебный чинъ безпоповцевъ развивался, повидимому, изъ келейнаго правила, творимаго безъ іерея. „Келья инока божница бѣльца боголюбиваго создали молельню раскольника, часовню Выга" (Н. Вознесенскій). О самосожиганіи см. книгу Д. Сапожникова; Хр. Лопаревъ издалъ „Отразительное писаніе о новоизбранномъ пути самоубуйств. смертей", Пам. др. писм Спб. 1895. См. еще В. К. Перетцъ, Изслѣдованія и матеріалы, т. II, в. 1, Слухи и толки о патр. Никонѣ, Спб 1902.

5. С. Ф. Платоновъ, Москва и Западъ, 1924. О западныхъ вліяніяхъ на церковное искусство: П. Муратовъ, Р. живопись до средины XVII в.. Исторія р. искусства под ред. И. Грабаря т. VI; Иконопись при первыхъ царяхъ изъ дома Романовыхъ „Старые Годы" 1913, Іюль—Сент.; А. И. Успенскій, Царскіе иконописцы и живописцы XVII-го вѣка, т. I—IV, М. 1910—1916; В. К. Трутовскій, Бояринъ и оружничій Б. М. Хитрово и моск. оружейная палата, „Старые Годы", 1909, Іюль—Сент.; Н. М. Тарабринъ, Библія Пискатора въ исторіи р. письменности и

искусства, Труды XV Арх. съѣзда въ Новгородѣ, т. I, 1914, въ протоколахъ; И. Евдокимовъ, Вологодскія росписи, „Ст. Годы", 1915, Сент.; Е. П. Сачавецъ-Федоровичъ, Ярославскія стѣнописи и Библія Пискатора, Р. Искусство XVII в., Лгр. 1929; А. В. Преображенскій, „Латинская Ересь" въ р. пѣніи XVII в., „Орфей", 1921, I; Культовая музыка въ Россіи, Лгр. 1924. Срв. о проникновеніи украинскаго произношенія на сѣверъ черезъ „польское" (партесное) пѣніе у В. Н. Перетца, Изъ исторіи русской пѣсни, стр. 199 и слѣд. О Кіевскомъ вліяніи обстоятельный сводъ К. В. Харламповича, Малороссійское вліяніе на великорусскую церковную жизнь, т. I, Каз. 1914; его же; Борьба школьныхъ вліяній въ до-петровской Руси, „Кіевск. Старина", 1902, Іюль—Окт.; срв. и В. Эйнгорнъ, Сношенія малороссійскаго духовенства съ Моск. правительствомъ, М. 1899 (изъ „Чтеній"; срв. рецензію С. Т. Голубева, въ отчетѣ о 42-омъ присужденіи Уваровскихъ премій, 1902 г); Любимовъ, Борьба между представителями великор. и малор. направленіи въ Великороссіи въ концѣ XVII и нач. XVIII вв., ЖМНПр., 1875, 8 и 9 Изъ отдѣльныхъ изслѣдованій нужно отмѣтить: В. М. Ундольскій, Ученые труды Епифанія Славинецкаго, „Чтенія", 1846, 4; В. Пѣвницкій, Епифаній С., „Труды" 1861, 8—10; Симеонъ Полоцкій, Пр. Об. 1860, 10 и 11; С. Браиловскій; Филологическіе труды Епифанія Славин., Р. Ф. В., т. 23 и 24, 1890; И. Ротаръ, Епифаній Сл., К. Стар. 1900, кн. 10—12; С. Браиловскій, Чудовскій инокъ Евѳимій, какъ справщикъ, Чт. О. Л. Дух Пр., 1890, т. 2; Отношенія чуд. инока Евѳимія къ Симеону Полоцкому и Сильвестру Медвѣдеву, РФВ., 1889, 4; Одинъ изъ пестрыхъ XVII ст., 1902 (о Каріонѣ Истоминѣ); срв. и у свящ. А. В. Петровскаго, Учительное извѣстіе при слав. служебникѣ, Хр. Чтен. 1911. О Симеонѣ Полоцкомъ: Л. Н. Майковъ, статья въ „Древн. и нов. Россіи", 1875 и переработка въ „Очеркахъ изъ исторіи р. литературы XVII и XVIII ст.", 1889; I. Татарскій, Симеонъ Полоцкій, 1886; В. Поповъ, Симеонъ П., какъ проповѣдникъ, М. 1886; Д. Ягодкинъ, Сим. Полоцкій, какъ полемистъ противъ раскола, „Странникъ", 1886, 9—12; срв. С. А. Щеглова, Р. пастораль XVII в., „Бесѣды пастушескія" Симеона Полоцкаго, въ сборн. „Старинный театръ въ Россіи XVI -XVIII вв." подъ ред. В. Н. Перетца, 1923; А. И. Бѣлецкій, С Полоцький та українське письменство XVII-го віку, Юбілейни Збірник на пошану акад. Д И. Багалія, К. 1927; его же статья, Изъ нач. лѣтъ литер. дѣятельности Сим. Полоцкаго, въ Сборникѣ въ честь Соболевскаго; срв. статью В. Родникова, въ „Трудахъ К. Д. А" 1913, Іюнь, — вліяніе Коменскаго у Симеона П. О „хлѣбопоклонной" ереси и спорѣ см. Гр. Мирковичъ, О времени пресуществленія св. Даровъ, Споръ бывшій въ Москвѣ во втор. пол. XVII в., Вильна 1886; рец. И. А. Шляпкина, Ж. М. Н. Пр., 1887, Май; срв. его же, Къ исторіи полемики между моск. и малорос. учеными въ концѣ XVII в., ЖМ. 1885, Окт; А. Прозоровскій, Сильвестръ Медвѣдевъ, его жизнь и дѣятельность, М. 1896 (изъ „Чтеній"); И. Козловскій, Сильвестръ М., 1894; С. Браиловскій, Письма С Медвѣдева. Пам. др. письм., 144, 1901; „Остенъ" въ изд. Каз. акад., 1865; срв. свящ А. Смирновъ, Іоакимъ, патр. Московскій, М. 1881; Н. Виноградскій, Соборъ 1682 года, М. 1892; Г. А. Скворцовъ, Патр. Адріанъ, Каз, 1913 (изъ „Пр. Соб." 1912—1913). О Паисіи Лигаридѣ см. А. В. Горскій, Нѣсколько свѣдѣній о П Лигаридѣ до прибытія его въ Россію, Приб. 21, 1862; Л. Я. Лавровскій, О Паисіи Лигаридѣ. „Хр. Чт.", 1889, 11—12; E. Legrand, Bibliographie Hellenique au XVII-e s, t. IV, 1896; P. Pierling, La Russie et le St. Siège, t. IV, 1907; P Salomon, Paisius Ligarides, ZOG. V. I, 1932; Е. Шмурло — Русскіе католики конца XVII в., Записки Р. Научн. Инст. въ Бѣлградѣ, в. 3, 1931; срв. статьи М. Никольскаго, Русскіе выходцы изъ заграничныхъ школъ въ XVII стол., Пр. Об. 1862, Ноябрь, 1863, Февр. и Мартъ (о Григоріи Скибинскомъ, Палладіи Роговскомъ и Петрѣ Артемьевѣ); Нѣсколько характерныхъ проповѣдей Палладія Роговскаго изданы о. С. К.

Смирновымъ, Приб. 32, 1883; срв. Ant. Florovskij, Palladij Rogovskij, ZOG. VIII. 2., 1933; О Крижаничѣ у Pierling, IV; срв. М. Соколовъ, Новооткрытое сочиненіе Юрія Крижанича о соединеніи церквей, ЖМНПр. 1891, 4 и 6; V. Jagić, Život i Rad Jurja Križanića, 1910; Н. Вальденбергъ, Госуд. идеи Крижанича, 1912; E. Smurlo, Jurij Križanić, 1618—1683, Panslavista o missionario, Roma 1926. О протест. вліяніи см. работы И. В. Цвѣтаева, Изъ исторіи иностр. исповѣданій въ Россіи XVI и XVII в., М. 1886; Протестантство и протестанты въ Россіи, 1890; И. И. Соколовъ, Отношеніе протестантизма къ Р. Прав. Церкви, 1882; А. П. Голубцовъ, Пренія о вѣрѣ, вызванныя дѣломъ королевича Вольдемара, М. 1891 и 1897; Н. С. Тихонравовъ, Квиринъ Кульманъ, Р. Вѣстн. 1887, 11 и 12 и Сочиненія т. II, 1898; въ нѣм. переводѣ 1888

6. О заведеніи школъ: Н. Ѳ. Каптеревъ, О греко-латинскихъ школахъ въ Москвѣ въ XVII в. до открытія Сл. Гр. Лат. Академіи, Приб. 44, 1889; С. К. Смирновъ, Исторія Моск. Сл. Гр Лат. Академіи, М. 1855; И. А. Чистовичъ, Новгородскій митр. Іовъ, „Странникъ", 1861, 2; Е. М. Прилежаевъ, Новгородск.я епархіальныя школы въ Петровскую эпоху, Хр. Чтен. 1877, Мартъ—Апр. Срв. М. Сменцовскій, Братья Лихуды, 1899 (и въ приложеніи: Церк.-историч. матеріялы, 1899); рец. Каптерева, въ Отчетѣ о 44-мъ присужденіи Увар. преміи, 1904; срв. и А. Никольскій, Житіе преп. Варлаама Хутынскаго лихудіевой редакціи, Вѣстн. Арх. и Исторіи, изд. И. Арх Инст., В. XXI, 1911; І. Яхонтовъ, Іерод. Дамаскинъ, р. полемистъ XVII в.; 1884; П. Образцовъ, Арх. Гавріилъ Домецкій и іерод. Дамаскинъ, Дух. Бес. 1865, I; С. Браиловскій, Ѳ. И. Поликарповъ-Орловъ, директоръ Москов. типографіи, ЖМНПр., 1894, 9, 10, 11. Срв. И. Забѣлинъ, Первое водвореніе въ Москвѣ греко-латинской и западноевропейской науки, „Чтенія", 1886, IV.

IV. Петербургскій переворотъ.

1 и 2. П. В. Верховскій, Учрежденіе Духовной Коллегіи и Духовный регламентъ, т. I и II, Ростовъ н/Д. 1916; во введеніи подробный разборъ литературы; срв. его же, Очерки по исторіи р. Церкви въ XVIII и XIX ст., в. I, Варш. 1912; Е Ф. Шмурло, Петръ, В. въ оцѣнкѣ современниковъ и потомства, вып. I, XVIII в, СПБ. 1912 (изъ ЖМНПр. 1911 и 1912). О пафосѣ „полицейскаго" государства см. у М М. Богословскаго, Областная реформа Петра Вел, 1902, введеніе. Срв. и М. Ф. Владимірскій Будановъ, Государство и народное образованіе въ Россіи въ XVIII в., 1874; прот. А. М. Иванцовъ-Платоновъ, О русскомъ церк. управленіи, „Русь" 1882 и отд., какъ приложеніе къ 27 № „Русскаго Труда", изд. С О. Шараповымъ. 1898. Отзывъ Пушкина о реформѣ Петра Великаго, „Выписки для исторіи Петра Великаго" (1834), Венгеровское изданіе, т. V, с. 279, № 959.

3. Богосл. лекціи Ѳеофана были изданы только не скоро послѣ его смерти, хотя въ рукописныхъ копіяхъ онѣ были въ обращеніи и раньше. Полное изданіе С. Миславскаго, Лейпцигъ, 1782—1784; 3-ій томъ не принадлежитъ Ѳеофану; 2 изд. 1792 года. Трактатъ объ оправданіи впервые по-латыни изданъ въ Бреславлѣ, 1769, р. пер. 1773. De Processione Spiritus S. изданъ впервые Димаскинымъ Рудневымъ въ Готѣ, 1772; историч. часть переведена по-руски въ 1773. De arte poetica изд. Георгіемъ Кониссъимъ, 1786; Слова и Рѣчи, 1—3, 1773; Miscellanea Sacra. 1745; срв. у Верховскаго, т. II. Vita Theophanis Prokopovitsch издана Шеперомъ въ Nordische Nebenstudien, Th. I, 1779, это основной біографическій документъ; срв. Epistolae illuttrissimi ac rev. Th. Procopovitsch varris et de variis amicis datae, 1776; р. пер. въ Трудахъ, 1865. Изъ литературы нужно назвать: Ю Ѳ. Самаринъ, Стефанъ Яворскій и Ѳеофанъ Прокоповичъ, 1844; полностію только въ „Собраніи Сочиненій", т. V, 1880; И. Чисто-

вичъ, Өеофанъ Прокоповичъ и его время, СПб. 1868; П. Морозовъ, Өеофанъ Прокоповичъ, какъ писатель, СПб. 1880; срв. Б. В. Титлиновъ, въ Р. Біогр. Словарѣ; о богословской системѣ Өеофана статьи Пл. Червяковскаго въ Христ. Чтеніи 1876—1878 гг., Ө. А. Тихоміровъ, Трактаты Өеофана Пр. о Богѣ, единомъ по существу и троичномъ въ лицахъ, СПб. 1884; Н. И. Петровъ, Выдержки изъ рукописной реторики Ө. Прокоповича, содержащія въ себѣ изображенія папистовъ и іезуитовъ, „Труды", 1865, 4; Н. С. Тихонравовъ, Трагедокомедія Өеофана Пр. „Владиміръ", ЖМНПр. 1879, 5; Яр. Гординський, „Владиміръ" Теофана Прокоповича въ „Зап.. Наукова Товариства им. Шевченка", 1920—1922; А. В. Карташовъ, Къ вопросу о православіи Өеофана Прокоповича, въ „Сборникѣ статей въ честь Д. Ө. Кобеко" 1913; Г. Л. Гурвичъ, „Правда воли монаршей" Өеофана Прокоповича и ея западно-европейскіе источники, Юрьевъ, 1915; H. Koch, Die russische Orthodoxie im Petrinischen Zeitalter, Breslau, 1929 (моя рец. въ Or. u. Occid., Hf. 5); R. Stupperich, Feofan Prokopovič in Rom, ZOG V. 3, 430. Срв. П. Пекарскаго, Наука и литература въ Россіи при Петрѣ В., 1—2, 1862; во 2-мъ томѣ „Описаніе славянскихъ книгъ и типографій, 1698—1725"; А. С. Архангельскій, Духовное образованіе и дух. литература въ Россіи при Петрѣ Вел., Каз. 1883; П. Савлучинскій, Р. духовная литература первой половины XVIII в., Труды, 1878, Апр. и Май; Д. Извѣковъ, Отношеніе р. правительства въ перв. пол. XVIII ст. къ протест. идеямъ, ЖМНПр 1867, Сент.; Проповѣдническая противо-протест. литература на Руси въ п. пол. XVIII ст., Пр. Об. 1871, 1; Изъ исторіи богословской полемич. литературы XVIII ст, Пр. Об. 71, 7 и 8; Ф. А. Терновскій, Петръ Вел. въ отношеніяхъ къ католичеству и протестантизму, Труды, 1869, 3; Московскіе еретики въ царствованіе Петра I, Пр. Об. 1863; Н. С. Тихонравовъ, Московскіе вольнодумцы начала XVIII ст. и Стефанъ Яворскій, Р. Вѣстн. 1870—1871, и во II т. его „Сочиненій"; О Өеофилактѣ Лопатинскомъ статьи Покровскаго, Пр. Об. 1872, II и И. А. Морошкина, Р. Ст. 1886, 1 и 2; Къ вопросу о Кіевскомъ вліяніи въ Петровскую эпоху см. статью кн. Н. С. Трубецкого, Къ украинской проблемѣ въ „Евразійскомъ Временникѣ", V, 1927. См. еще Н. И. Петровъ, Очерки изъ исторіи украинской литературы XVII и XVIII ст., К. 1911 (изъ „Трудовъ"); П. Заведеевъ, Исторія русскаго проповѣдничества отъ XVII в. до настоящаго времени, Тула 1879 (изъ „Тульскихъ Епархіальн. Вѣдомостей" 1878 года). Сочиненія И. С. Посошкова, изданіе Погодина, 1842, 2 тома; см о немъ изслѣдованіе А. Царевскаго, П. и его сочиненія, М. 1883; „Завѣщаніе отеческое" см. въ изд. Е. М. Прилежаева, СПб. 1893. См. еще Н. Поповъ, Придворныя проповѣди въ царствованіе Елизаветы Петр., „Лѣтописи" Тихонравова, т. II, 1869; Б. В. Титлиновъ, Правительство имп. Анны Іоанновны въ его отношеніяхъ къ прав. Церкви, Вильна, 1905; срв. П. В. Знаменскій, „Исторія Россійская В. Н. Татищева въ отношеніи къ р. церк. исторіи, Труды, 1862, I; Ист. труды Щербатова и Болтина. тамъ же, 1862; II. Для Щербатова характеренъ его страхъ передъ духовенствомъ, слишкомъ близкимъ къ „нижнимъ чинамъ людей". „Наши попы и церковники, имѣющіе малое просвѣщеніе безъ нравовъ, суть наивреднѣйшіе люди въ государствѣ". Онъ предлагалъ упразднить побольше приходовъ (сельскихъ) и сократить число духовныхъ лицъ, не имѣть по селамъ діаконовъ; но сдѣлать это нужно „тихостію". Въ своей соціально-политической утопіи, „Путешествіе въ землю Офирскую", Щербатовъ развиваетъ планъ своеобразнаго священно полицейскаго строя: „главные надзиратели частей опредѣляются быть священниками единаго Бога". Срв о Татищевѣ книгу Н. А. Попова, В. Н. Татищевъ и его время (1861) и статьи: Ученые и литературные труды В. Н. Татищева, ЖМНПр. 1886, іюнь; В. Н. Татищевъ. Разговоръ о пользѣ науки и училищъ, съ пред. и указателями, „Чтенія" 1887, I; А. Островскій, Духовная В. Н. Татищева. Каз. 1885.

4. Основоположный трудъ: П. В. Знаменскій, Духовныя школы въ Россіи до реформы 1808 года, Каз. 1881; срв. С. Т. Голубевъ, Кіевская академія въ концѣ XVII и нач. XVIII ст., К. 1901; Д. Вишневскій, К. академія въ п. п. XVIII ст., К. 1903; Н. И. Петровъ, Значеніе К. Академіи въ развитіи дух. школы въ Россіи съ учрежденія Св. Синода, Труды, 1904, 4 и 5; К. академія въ гетманство К. Г. Разумовскаго, Труды, 1905, Май; К. Д. Академія въ царствованіе имп. Екатерины II, Труды 1906, 7, 8—9, 11; В. Серебренниковъ, К. академія съ половины XVIII в. до преобразованія ея вь 1819 г., 1897; С. К. Смирновъ, Исторія Моск. Сл. Гр. Лат. академіи, М. 1855; Исторія Троицкой Лаврской семинаріи, 1867 (изъ „Прибавленій"). Срв. книги по исторіи отдѣльныхъ семинарій: Владимірской — К. Ѳ. Надеждина (1875) и Н. В. Малицкаго (1—2, 1900), Суздальской — того-же Малицкаго (1900), Рязанской — Агнцева, (1889), Смоленской—И. Сперанскаго (1892), Воронежской—П. Никольскаго, (1898), Тверской—В. Колосова (1889), Казанской—А. Благовѣщенскаго (1881) и Харламновича (1903); срв. Благовѣщенскаго, Исторія старой Каз. академіи, 1875; свящ. Н. Стеллецкій, Харьк. Коллегіумъ, Х. 1895; Амф. Ст. Лебедевъ, Х. Коллегіумъ, к. просвѣтит. центръ Слоб. Украины, Чтенія, 1885, IV. Объ отношеніи Петр. правительства къ монашеству см. у Верховскаго, I; срв. Н. П. Гилярова-Платонова, О первоначальномъ народномъ образованіи, Приб. 21.

5. И. А. Чистовичъ, Исправленіе текста Слав. Библіи передъ изданіемъ 1751 года, Пр. Об. 1860, апр. и май; Гр. Истоминъ, Постановленія имп. Екатерины II относительно образованія духовенства, Труды, 1868, Сент.; П. Знаменскій, Чтенія изъ р. церк. исторіи за время царствованія Екатерины, Пр. Соб. 1875. Срв. J. Mirčuk, Ch. Wolf und seine Schule in der Ukraine, Germanoslavica, III, 3—4, 1935 О Сильвестрѣ Кулябкѣ П. Залѣсскій, Труды 1883, III, и 1884, I; о Самуилѣ Миславскомъ, Ѳ. Рождественскій, Труды 1876 и 1877, и отд.; о Георгіи Конисскомъ М. Павловичъ, Хр. Чтен. 1873 года; срв. Г. Булашевъ, Ириней Фальковскій, коадьюторъ Кіевскій, К. Стар. 1883, 1, 5, 8; Н. И. Петровъ Автобіографическія записки преосвящ. Иринея Ф., ч. I, Труды 1907, Іюль; о проповѣдяхъ его замѣтка Н. Щеголева, Труды 1867, I, и тамъ же нѣсколько проповѣдей въ р. переводѣ. О м. Платонѣ: И. М. Снегиревъ, Жизнь м. Моск. Платона, н. изд., 1—2, М. 1856; Ѳ. Надеждинъ, М. М. Платонъ Л., какъ проповѣдникъ, Каз. 1882, изъ Пр. Соб.; Н. В. Лысогорскій, М. М. Платонъ Л., какъ противораскольничій дѣятель, Ростовъ н/Д., 1905; Н. П. Розановъ, М. М. Платонъ, М. 1913, В. Виноградовъ, Платонъ и Филаретъ, Митрополиты Московскіе, Сравнительная характеристика ихъ нравственнаго облика, Богосл. В., 1913, янв. и февр. О проектѣ богосл. факультета см. анонимную статью въ ВЕ 1873, ноябрь; срв у Титлинова, въ его указанной ниже диссертаціи о митр. Гавріилѣ Петровѣ; еще Я. Горожанскій, Дамаскинъ Семеновъ Рудневъ, еп. Нижегородскій, его жизнь и труды, К. 1994 (изъ „Трудовъ"); о прот. П. Алексѣевѣ см. у М. И. Сухомлинова, Исторія Росс. академіи, т. I, 1875, с. 280—343; о Меѳодіи Тверскомъ срв. у А. П. Лебедева, Два піонера ц. историч. науки у насъ, Б. Вѣстн. 1907, май. Срв. его-же, Краткій очеркъ хода развитія церк.-ист. науки у насъ въ Россіи, Бог. В. 1895, дек.

6. А. Н. Пыпинъ, Р. Масонство XVIII и перв. четверти XIX в., Новое изданіе подъ ред. и съ прим. Г. В. Вернадскаго, „Огни", 1916; С. В. Ешевскій, Сочиненія, т. III, 1870, или Сочиненія по русской исторіи, 1900; М. Н. Лонгиновъ, Новиковъ и московскіе мартинисты, 1867; В. О. Ключевскій; Воспоминаніе о Н. И. Новиковѣ и его времени, Р. М. 1895, I (и въ „Очерки и рѣчи"); срв. его-же, Евгеній Онегинъ и его предки, Р. М. 1887, февраль; Н. С. Тихонравовъ, Сочиненія, томъ III, часть I, М. 1898; 1898; В. Тукалевскій, Изъ исто-

ріи фил. направленій въ р. обществѣ XVIII вѣка, ЖМНПр. 1911, май; Сборникъ: Масонство въ его прошломъ и настоящемъ, т. I и II, „Задруга", М. 1916; Г. В. Вернадскій, Русское масонство въ царствованіе Екатерины II, Пгр. 1917 (здѣсь указатель масонскихъ книгъ и новой литературы); Я. Л Барсковъ, Переписка м. масоновъ XVIII-го вѣка, 1780—1792, Пгр. 1915 (срв. объ этомъ изданіи ст. А. А. Кизеветтера, М. розенкрейцеры XVIII в. Р. М. 1915, окт.); В. Боголюбовъ, Н. И. Новиковъ и его время, М 1916; В. П. Семенниковъ Книгоиздательская дѣятельность Н. И. Новикова и типографич. компаній, Пб 1921; А. И. Кондратьевъ, Новиковскія изданія въ сборникѣ „Книга въ Россіи", подъ ред. В. Адарюкова и А. Сидорова, т. I, М. Г. Изд. 1924; срв. также Н. В. Губерти, Матеріалы для р. библіографіи, Хронологическое обозрѣніе рѣдкихъ и замѣчательныхъ р. книгъ XVIII в, вып. 2, 880. Масонскіе труды И. В. Лопухина переизданы В. Саводникомъ, М. 1913; „Записки" Лопухина въ „Чтеніяхъ" 1860 и въ Р. Арх 1884; срв. о немъ статью Я. Л. Барскова въ РБСлов. (1911) и еще А. Г. Суровцева, И. В. Лопухинъ, 1901. См. еще Е. Тарасовъ, Масонъ И. П. Тургеневъ, ЖМНПр. 1914, 6; В. Сиповскій, Русское вольтерьянство, Гол. Мин. 1914, 1; нужно еще отмѣтить Записки И. А. Тимковскаго, Р. Арх. 1874; общую характеристику эпохи см. у В. А. Кожевникова, Философія вѣры и чувства, т. I, М 1898. Сочиненія Сковороды изданы не всѣ: изд. Багалѣя, Х. 1894, и Бончъ-Бруевича, 1912 т. I. О немъ см. статьи Зеленогорскаго и Амф. Лебедева въ ВФПс. 1894, кн. 23 и 24; Н. И. Петровъ, Первый малоросс. періодъ жизни и научно-фил. развитія Г. С. Сковороды, Труды 1902, 12; В. Ф Эрнъ, Г. С Сковорода, Жизнь и ученіе, „Путь", М. 1912; рец. Н. Ф. Сумцова, Літ.-Науков. Вістник, № 1, 1918; Д. І. Багалій, Український мандрований філософ Гр. Сав. Сковорода, К. 1926; Памяти Сковороды, Одесса 1912 (см. особенно ст. Дложевскаго о переводахъ Сковороды); В. Петровъ, рецензія на книгу Шпета, о Сковородѣ, Записки и. ф відділу УАН, VII—VIII, 1926; его-же, До характеристики філософського світогляду Сковороди, Вчення Ск про матерію, Записки. XIII—XIV. 1927; срв. о недѣланіи у Сковороды, Життя і революція, 1924, № 4, Київ; В. Иваницький, Жидівська мова у Г. С. Сковороды, Збірник праць жидивської історично-археографічної комисії. кн. 1, Київ, 1928; срв. статьи Д. И. Чижевскаго въ „Пути", 19, 1929; Сковорода и нѣм. мистика, Научн. труды Р. Нар. Университета въ Прагѣ, II, 1929; срв. его же, Skovoroda — Studien, Zeitschr. f. Slav. Phil., VII и X; Філософична метода Ск., Збірник на пошану акад. К. Студинського, I, 930; Символіка Сковороди, Праці Укр Іст. фил. товариства в Празі II, 1931. О нѣмецкихъ колонистахъ см. А. Клаусъ, Сектаторы-колонисты въ Россіи, ВЕ. 1868, и отд. 1869; Г. Г. Писаревскій, Изъ исторіи иностр. колонизаціи въ Россіи въ XVIII в., М. 1909.

7. Творенія свят. Тихона, Синод. изданіе въ пяти томахъ, 1836; 5 изд 1889; въ приложеніи записки келейникозъ. Срв прот. А. Лебедевъ, Св. Тихонъ Задонскій, Спб. 1865, 3 изд 896; свящ. Т. Д. Поповъ, Свят. Тихонъ Зад., к. нравоучитель, Вор. 1914. О старцѣ Паисіи см. его „Житіе" въ „Москвитянинѣ" 1847 и отд.; прот. С. Четвериковъ, Изъ исторіи р. старчества, „Путь", № 1, 3 и 7, и полнѣе по румынски: Paisie, Staretul Mânâstirii Neamtului din Moldova, Viata, învatatura si influenta lui asupra Bisericii Ortodoxe, 1933; срв А. И. Яцимірскій, Возрожденіе виз. болгарскаго рел. мистицизма и славянской аск. литературы въ XVIII в., "Почесть", сборн статей, посвящ. проф. М. С. Дринову, Х. 1908. См. еще о митр. Гавіилѣ Петровѣ: Арх. Макарій, Сказаніе о жизни и трудахъ М. Гавріила, 1857; И. Покровскій, Гавріилъ, М. Новг. и Спб., к. ц. общ. дѣятель. Хр. Чт. 1901, окт. и ноябрь, и особенно Б. В. Титлиновъ, Гавріилъ Петровъ, М. Новг. и Спб., Пгр. 1916; срв. рец. К. В. Харламповича, ЖМНПр. 1917, Іюнь.

V. Борьба за богословіе.

1. Къ общей характеристикѣ Александровской эпохи см. П. В. Знаменскій, Черты изъ исторіи русской Церкви за время царствованія имп. Александра I, Прав. Соб. 1885 и отд.; А. Н. Пыпинъ, Общественное движеніе въ Россіи при Александрѣ I, 5 изд. 1918; Религіозныя движенія при Александрѣ I, подъ ред. Н. К. Пиксанова, Пгр. 1916; Очерки литературы и общественности при Александрѣ I. ред. Н. К. Пиксанова, Пгр. 1917; Н. Н. Буличъ, Очерки по исторіи русской литературы и просвѣщенія съ начала XIX вѣка, 1—2, 2 изд. подъ ред. Н. К. Кульмана, 1912. Очень характерны матеріалы Тургеневскаго архива; см. „Архивъ братьевъ Тургеневыхъ", изд. Академіи Наукъ, I—IV, 1911—1915 (со вводными стаьями); срв. статьи В. Истрина въ ЖМНПр. 1910, замѣтку М. Гершензона, Н. И. Тургеневъ въ молодости, перепечатанную въ „Образахъ Прошлаго", 1912, с. 283 сл. О Жуковскомъ см. А. Н. Веселовскій, Жуковскій, Поэзія чувства и сердечнаго воображенія, 1904, 2 изд. 19 8; П. Загаринъ (=Левъ Поливановъ), В. А. Жуковскій и его произведенія, 2 изд. М. 1883; сборникъ: В. А. Жуковскій, изд. „Р. Библіофила", Спб. s. a.; В. Рѣзановъ, Изъ розысканій о сочиненіяхъ В. А. Жуковскаго, I, 1906; II, 1916 (изъ ЖМНПр.); I. Эйгесъ, В. А. Жуковскій, Софія, 1914, № 4. Удобнѣе всего „собраніе сочиненій" Жуковскаго подъ ред. А. С. Архангельскаго, 3 тома, 1902. См. еще книгу Н. В. Сушкова, Московскій Университетскій благородный пансіонъ, испр. изд., М. 1858 (рецензія Н. С. Тихонравова перепечатана въ его „Сочиненіяхъ", т. III, в. 1); срв. Н. Котляревскій, Лит. направленія Александровской эпохи, 2 изд., 1913; еще у И. Аксакова, Ѳ. И. Тютчевъ, 1874 (изъ „Русскаго Архива").

2. Объ имп. Александрѣ см. В. Кн. Николай Михайловичъ, Имп. Александръ I, 1912, 2 изд. 1914; Записка „О мистической словесности" издана имъ же въ книгѣ „Переписка имп. Александра I съ сестрой, В. Кн. Екатериной Павловной", 1910, приложеніе V, с. 286—290. „Связь между древними и настоящими обществами положила христ. религія. Въ началѣ своемъ она не что другое была, какъ таинственное общество. Въ Іерусалимскую церковь инкто не допускался безъ испытаній и очищеній. Политика государей превратила сіе таинственное ученіе въ общенародную религію. Но, открывъ обряды, политика не могла обнаружить таинства. Слѣдственно, и нынѣ, какъ нѣкогда, есть Церковь внѣшняя и есть Церковь внутренняя. Основаніе ученія въ обѣихъ Церквахъ есть одно и то же: Библія, но въ первой извѣстна одна буква, а во второй преподносится ея разумъ". Александръ I различаетъ три класса духовныхъ или теософскихъ сочинецій. Въ сочиненіяхъ перваго класса излагаются ученія отвлеченныя: таковы „сочиненія Бема, называемаго тевтоническимъ теозофомъ", хотя и писаны „по нѣкоему чрезъестественному просвѣщенію" (имѣется въ виду переводъ С. Мартена), еще Шведенбергъ и Юнгъ Штиллингъ; „во всѣхъ сихъ сочиненіяхъ есть великая смѣсь истины съ заблужденіемъ". Второй классъ сочиненій излагаетъ не столько теорію, сколько ученія практич. нравственности: Confessiones, Мальбраншъ, Дютуа, Гіонъ, Фенелонъ, Эккартсгаузенъ. Третій классъ — сочиненія подл. мистиковъ. Срв. „Записки Квакера о пребываніи въ Россіи", изд. въ переводѣ И. Т. Осининымъ, Р. Ст. 1874, № 1, 1—34; срв. у А. Н. Пыпина, Имп. Александръ I и квакеры, переп. въ „Рел. Движ.", с. 397 сл., преим. по книгѣ J. Cunningham, The quakers etc., 1868. Актъ Священнаго союза см. П. С З. XXXIV, № 27. 106. См. В. К. Надлеръ, Имп. Александръ I и идея Свящ. Союза, т. I—V, изд. 2-ое, Харьковъ, 1886—1892; срв. статью А. Е. Прѣснякова, Идеологія Свящ. Союза, „Анналы" 3, 1923. Манифестъ 30 авг. 1814 и указъ Св. Синоду о праздновании побѣды въ день Рождества см. П. С. З. XXXII, № 25671; срв. свящ. Г. Добронравовъ, Послѣдованіе молебнаго пѣнія въ день Рождества Христова, Моск. Церк.

Вѣдомости, 1913, №№ 29 и 31 (это было молебствіе о спасеніи всего міра). См. еще Р. Витбергъ, А. Л. Витбергъ и его проектъ храма Христа Спасителя на Воробьевыхъ горахъ, „Старые Годы", 1912, февр.; „Записки" А. Л. Витберга изданы въ Р. Старинѣ 1872 и 1876 гг. (составлены Герценомъ; см. о Витбергѣ и въ его „Былое и Думы", т. II). О Голицынѣ: свящ. Н. Стеллецкій, Кн. А. Н. Голицынъ и его церковно-государственная дѣятельность, К. 1901 (изъ „Трудовъ К. Д. А."); A. Goetze, Fürst A. N. Galitzin und seine Zeit, 1882 (реф. Е. П. Карновича, Ист. Вѣст, 1882, апр); срв. у Т. В. Барсова, Свят. Синодъ въ его прошломъ, СПб. 1896 (изъ „Христ. Чтенія") и у Ѳ. В. Благовидова, Оберъ прокуроры Свят. Синода въ XVIII и п. пол. XIX в., 2 изд., Каз. 1900. Изъ первоисточниковъ нужно отмѣтить: „Разсказы" Голицына въ записяхъ Ю. Н. Бартенева, Р. Ст. 1884 и Р. Арх. 1886, 3; Переписка Голицына съ арх. Фотіемъ, Р. Ст. 1882 и Р. Арх. 1895, 3; со Сперанскимъ. Р. Арх. 1902, № 7; см. еще письма Голицына въ Р. Арх. 1905, 11 и 12. О бар. Крюднеръ ст. А. Н. Пыпина, Рел. движенія, срв. Н. Мигатенъ, Р. Біогр. Сл., 1903 (указана литература); ея переписка съ Голицынымъ, Р. Арх. 1885, I. О Магницкомъ ст. Е. М. Ѳеоктистова, Р. Вѣст. 1864 и отд. Изъ мемуарной литературы нужно назвать: А. С. Стурдза, Нѣчто о Филаретѣ, М Моск., Херс. Епарх. Вѣд., 1868, № 1—3; О судьбѣ правосл. Церкви русской въ царствованіе имп. Александра I, изд. Н. Барсовъ, Р. Стар. 1876, февраль; Oeuvres posthumes, Souvenirs et Portraits, 1—2, P. 1859 [срв. „Краткое свѣдѣніе объ объ А. С. Стурдзѣ" Диктіадиса, т. е. Н. Неводчикова, впосл. арх. Кишиневскій Неофитъ, Чтенія МОИДР, 1864, кн. 2; іер. Анѳимъ, біографія Стурдзы (1791—1854), въ „Странникѣ", 1864, апр.]; графиня Р. С. Эдлингъ (урожд. Стурдза), Изъ записокъ, Р. Арх. 1887, 1 и 3; 1888. 3; Записки Ѳ. Вигеля, I—VI, 1878; новое и неполное изданіе въ 2 томахъ, 1930—1934; Воспоминанія В. И. Панаева, В. Е. 1867, 3 и 4; П. М., Изъ прошлаго, Р. Вѣстн. 1868, апр.; Воспоминанія Ф. П. Лубяновскаго, 1777—1834, М 1872 (изъ Р. Арх.); срв. Ф. А. Терновскій, Матеріалы для исторіи мистицизма въ Россіи, Записки К. А. Лохвицкаго, Тр. К. Д. А., 1863, т. 3; „Записки" Д И. Рунича, писанныя имъ по-французски, изданы дважды въ разныхъ переводахъ, Р. Обозр. 1890, 8—10, и Р. Стар, 1896, 11 и 1901, 1—6; срв о Руничѣ статью В. Корсаковой, въ Р. Біогр. Сл., 1900. Стоитъ отмѣтить характерную деталь: у Рунича надъ постелью былъ бюстъ Христа въ терновомъ вѣнцѣ! О мистическихъ кружкахъ и сектахъ Александровскаго времени см. Н. Ѳ. Дубровинъ, Наши мистики сектанты, Е. Ф. Татаринова и А. Н. Дубовицкій, Р. Стар. 1895 и 1896; В. Жмакинъ, Подполковникъ А. П. Дубовицкій и его жизнь по разнымъ монастырямъ (1824—1842). Р. Арх. 1894, 6; Ю. Толстой, О духовномъ союзѣ Е. Ф. Татариновой и Очеркъ жизни и службы Е. А. Головина, Девятнадцатый вѣкъ, Ист. сборникъ, изд. П. Бартеневымъ, кн. I, М. 1872; тамъ же — Изъ записной книжки художника В. А. Боровиковскаго; о немъ см. В. Горленко, Вл. А. Боровиковскій, Р. Арх. 1891, т. II и въ Р. Біогр. Сл.; ср. С. Маковскій, Нѣсколько неизданныхъ портретовъ Боровиковскаго, Стар. Годы, 1907, іюль—сентябрь. Нужно упомянуть и о Балтинскомъ священникѣ Ѳеодосіи Левицкомъ, который былъ вызванъ въ Петербургъ въ 1823-мъ году черезъ Голицына, и жилъ на подворьи у Іоны, а. Тверскаго, вмѣстѣ съ другимъ подольскимъ священникомъ, Ѳ. Лисаневичемъ—два апокалиптическихъ свидѣтеля вѣрныхъ. Они пребывали въ постѣ и молитвѣ и читали „С. Вѣстникъ", Юнга Штиллинга, С. Мартена и др. доставляемые имъ отъ Головина и Кошелева. См. „Описаніе дух. подвиговъ и всѣхъ случаевъ жизни свящ. Левицкаго, 1791—1845", сообщ. Е. П Бахталовскій, Р. Стар. 1880, сент. и ноябрь; срв. свящ. В. И. Жмакинъ, Свящ. Ѳ. Левицкій въ 1815—1845 гг., Р. Стар. 1882, 9; Л. К. Бродскій, Свящ. Ѳ. Левицкій и его сочиненія поднесенныя императору Александру I, СПб. 1911 (изданіе со введеніемъ). Срв. у Ѳ. Левицкаго любопытное сообщеніе о „Іерусалимскомъ хлѣбѣ" и его равносильности

съ Евхаристіей, по вѣрѣ. Срв еще у В. И. Семевскаго, Декабристы—масоны, Мин. Годы, 1908, 2, 3, 5 (съ б. сокращеніями въ его большой книгѣ о декабристахъ, 1909). Срв. въ „Мертвыхъ душахъ": почтмейстеръ весьма прилежно, даже по ночамъ, читаетъ Юнговы „Ночи" и „Ключъ къ таинствамъ натуры" Эккартсгаузена, и дѣлаетъ оттуда длинныя выписки. Срв. еще книгу Ор. Новицкаго. О духоборахъ (1832). О католическомъ вліяніи при Александрѣ I см. свящ М. Я. Морошкинъ, Іезуиты въ Россіи, т. II; срв. Frappaz, Vie de l'Abbé Nicole, P., 1857; M. Jugie,, J. de Maistre et l'Église greco-russe, P. 1922; G. Goyau, J. de Maistre, 1922.

3. О Лабзинѣ см статью Б. Модзалевскаго, въ Р. Біогр. Сл., 1904 (указана литература; срв. Н. Ѳ. Дубровинъ, Наши мистики сектанты, А. О. Лабзинъ и его журналъ „Сіонскій Вѣстникъ", Р. Стар. 1894 и 1895; А. Д. Галаховъ, Обзоръ мистической литературы въ царствованіе имп. Александра I, ЖМНПр. 1875, ноябрь, с. 87—175 (обзоръ „Сіонскаго Вѣстника"); см. и въ его „Исторіи русской словесности", т. II, 2 изд. 1875; Воспоминанія А. Е. Лабзиной, съ прим. Б. Модзалевскаго и С. Ф. Ольденбурга, 1914 (изъ „Р. Стар."). — О Сперанскомъ: бар. М. А. Корфъ, Жизнь графа Сперанскаго, 1 и 2, СПб. 1861; одна неизданная глава напечатана впослѣдствіи въ Р. Стар. 1903, 1; сборникъ; Въ память графа М. М. Сперанскаго, СПб. 1872; И. А. Чистовичъ, Въ память графа М. М. Сперанскаго, На 1-ое января 1872 г., Христ. Чтеніе, 1871, дек.; И. Катетовъ, Графъ М. М. Сперанскій, какъ религіозный мыслитель, Каз. 1889 (изъ „Прав. Соб."; срв. отзывъ Знаменскаго, въ „Протоколахъ" Совѣта Каз Академіи за 1888 г.); А. Ельчаниновъ, Мистицизмъ М. М. Сперанскаго. Нов. Путь 1903, февр.; Бог. Вѣстн. 1906, янв. и февр. (подробно указана литература). Очень важно: М. М. Сперанскій, по Гауэншильду, Изъ Вѣнскаго Госуд архива, переводъ съ нѣмецкаго, сообщилъ В. А. Бильбасовъ, Р. Стар. 1902, май; срв. П. Майковъ, Бар. Г. А. Розенкампфъ, Р. Стар., 1904, окт. и ноябрь (по его автобіографическимъ записямъ). О Фесслерѣ прежде всего его автобіографія: Rückblick auf seine siebenzigjährige Pilgerfahrt, Breslau, 1824, 2 изд. 185 ; срв. Geschichte der Entlassung des gewesenen Pastors in Saratow, Karl Limmer, Dorpat u. Riga, 1823; срв. Нилъ Поповъ, И. А. Фесслеръ; Біографич. очеркъ В. Е, 1879, Дек.; очень важная масонская переписка о Фесслерѣ у А. А. Васильчикова, Семейство Разумовскихъ, т. II, 1882. Фесслеръ изображенъ въ автобіографической поэмѣ Э И. Губера, „Антоній", подъ именемъ Сильвіо. См. Сочиненія Э. И. Губера, изд. А. Г. Тихменевымъ, т. I, 1860; срв. Е. В. Дегенъ, Э. И Губеръ, какъ поэтъ и первый русскій переводчикъ „Фауста", Космополисъ, 1898, апр. и май, — повидимому, именно Фесслеръ и подалъ Губеру мысль заняться переводомъ фауста.

4. О духовной школѣ при Александрѣ I: И. А. Чистовичъ, Руководящіе дѣятели духовнаго просвѣщенія въ Россіи въ перв. пол. текущаго столѣтія, Комиссія духовныхъ училищъ, Спб. 1894; Б. В. Титлиновъ, Духовная школа въ Россіи въ XIX стол., вып. I, Время Комисс'и дух. училишъ, Вильна, 1908 (срв. отзывъ Н. Н. Глубоковскаго въ Отчетѣ о 52-мъ присужденіи Уваровскихъ премій, 1912); срв. П. В. Знаменскій, Основныя начала духовно-училищной реформы въ царствованіе имп. Александра I, Каз. 1878; Е. Прилежаевъ, Царствованіе Александра I въ исторіи р. духовной школы, Хр. Чтеніе, 1878, 1—2; Къ исторіи духовно-учебной реформы 1808—1814 гг., Странникъ, 1889, 8 и 9; М М. Богословскій, Реформа высшей духовной школы при Александрѣ I и основаніе Московской дух. академіи, Бог. Вѣстн. 1917, окт.—дек. (актовая рѣчь); Н. Н. Глубоковскій, Начало организованной духовной школы. Комитетъ о усовершен(ствован)іи дух. училищъ, Бог. Вѣстн. 1917, іюнь-іюль; срв о ранней исторіи Спб. Академіи у И А Чистовича, Исторія Спб. дух. акад, Спб. 1857; А. Надеждинъ, Исторія Спб. православной дух. семинаріи, 1801—1884, Спб. 1885; А. Родосскій, Біо-

графич. словарь студентовъ первыхъ XXVIII-и курсовъ Спб. дух. академіи, 1814—1869, Спб. 1907 (отз. К. Здравомыслова въ Отчетѣ о 50-мъ присужденіи Уваровскихъ премій); срв. Д. Ростиславовъ, Петерб. д. акад,емія до графа Протасова, В. Е. 1872, 6, 7, 8; Өеофилактъ Русановъ, 1873 11 и 12; С. К. Смирновъ, Исторія Моск. Д. А. до ея преобразованія (1814—1870), М. 1879; рец. В. О. Ключевскаго, Прав Об. 1879, 4, и въ „Отзывахъ и Отвѣтахъ", 1918, с. 296—320; прот. Ө. И. Титовъ, Кіевская Академія въ эпоху реформъ, Труды К. Д. А. 1910—1915 и отдѣльно. О митр. Амвросіи Подобѣдовѣ (1742—1812) см. статью И. А. Чистовича въ „Странникѣ" 1860, іюнь; срв. и въ „Хр. Чтеніи" 1857, т. II. О митр. Евгеніи см. рядъ статей въ „Тр. К. Дух. Акад." 1867 года, т. III; Н. С. Тихонравовъ, К митрополитъ Евгеній Болховитиновъ, Р. Вѣстн. 1869, 5 и въ „Сочиненіяхъ", т 3; срв. Письма Евгенія къ Македонцу, Р. Арх. 1870; Сборникъ матеріаловъ для біографіи М. Евгенія, изд. А. Д. Ивановскимъ, Спб. 1871. Е. Ф. Шмурло, М. Евгеній, какъ ученый, Ранніе годы его жизни (1767—1804), Спб. 1888; Н. Полетаевъ, Труды Митр. К. Евгенія Болховитинова по исторіи русской церкви, Каз. 1889; С. Карповъ, Евгеній Б., какъ митр. Кіевскій, К. 1914 (изъ „Тр. К.Д.А." 1913 и 1914); Д. И. Абрамовичъ, Памяти митр. Евгенія Б., Историч. Архивъ, изд Гл. Управленіемъ Архивнымъ дѣломъ, кн. I, Пгр. 1919, 190 - 223. Объ арх. Өеофилактѣ у Чистовича, Руковод. дѣятели, и еще: Н. В. Покровскій. Экзархъ Грузіи Өеофилактъ Русановъ и его проповѣди, Странникъ, 1877, 1 и 3; А. Ельчуковъ, Ө. Русановъ, знаменитый іерархъ эпохи имп. Александра I, К. 1905.

5. О Русскомъ Библейскомъ обществѣ см. статьи А. Н. Пыпина въ В. Е. 1868-го года, перепечатаны въ книгѣ „Рел. движенія при Александрѣ I", 1916; срв. В. Жмакинъ, Англійская миссія за Байкаломъ, Христ. Чт. 1881, 9—10. Въ архивѣ Библійскаго общества въ Лондонѣ мнѣ не удалось найти особенно важныхъ матеріаловъ, въ дополненіе къ изданнымъ раньше. См. еще Rev. J. Owen, The History of the origin and first ten years of the British and Foreign Bible Society, v. 1—3, 1816 a. 1820; E. Henderson, Bible Researches and Travels in Russia, 1826; Rob. Pinkerton, Russia, or Miscellaneous observations on the past and present state of that country and its inhabitants, 1833, J. Paterson, The Book for every Land, Reminiscences of Labour and Adventure in the work for Bible circulation in the North of Europe and in Russia, Edited with a prefatory memoir by W. L. Alexander, 1858. Срв. свящ. В. Н. Жмакинъ, Иннокентій, еп. Пензенскій и Саратовскій, Христ. Чтеніе 1884 и 1885, и отд; Н. И. Гречъ, Записки о моей жизни, нов. изд., подъ ред. Иванова-Разумнина и Д. М. Пинеса, „Academia", 1930; П. Лащенковъ, Е. И. Станевичъ, Сборникъ Харьк. и. фил. общества, т. IX, 1897; интересныя данныя къ исторіи Б. Общ. см. въ „Сборникѣ историческихъ матеріаловъ, извлеченныхъ изъ архива Собств. Е. И. В. канцеляріи", в. XII, 1903, подъ ред. Дубровина.

6. О русской Библіи основная книга: И. А. Чистовичъ, Исторія перевода Библіи на русскій языкъ, 1873, (изъ „Христ. Чтенія"); 2 изд. 1899, С. Сольскій, Обозрѣніе трудовъ по изученію Библіи въ Россіи, Пр. Об. 1869, I; Ө. Елеонскій; Отечеств. труды по изученію Библіи въ XIX в., Христ. Чтеніе, 1901; И. Н. Корсунскій, Труды Моск. Д. акад. по переводу Свящ. Писанія и твореній Св. Отцовъ на р. языкъ, Приб., 44, 45, 47; Къ исторіи изученія греческаго языка и его словесности въ Моск. Дух. Академіи, Бог. Вѣстн., 1893, Ноябрь и Декабрь; см. ниже литературу о митр. Филаретѣ. Для характеристики архим. Фотія важна прежде всего его „Автобіографія", изданная о. В. Жмакинымъ, съ примѣчаніями, въ Р. Стар. 1894, 1895 и 1896 г.г. Его письма къ роднымъ, Р. Арх. 1871; къ Голицыну и А. А. Павлову, Р. Стар. 1882; переписка съ граф. А. А. Орловой, изд. А. Слезкинскимъ, Р. Стар. 1899, 1902 и 1903 (срв. Н. Елагинъ, Жизнь графини А. А. Орловой Чесменской, Спб. 1853).

Срв. К. Д. Поповъ, Юрьевскій архимандритъ Фотій и его церковно-общественная дѣятельность, ТрКДА. 1875, 2 и 6; Е. П. Карновичъ, Арх. Фотій, настоятель Новгородскаго Юрьевскаго монастыря, Р. Стар. 1875, 7 и 8; свящ. Я. А. Морошкинъ, Арх. Фотій, изъ воспоминаній, Р. Стар 1876, 10; С. Миропольскій, Фотій Спасскій. Юрьевскій архимандритъ, В. Е. 1878, 11 и 12; В. Ф. Чижъ, Психологія фанатизма, Фотій Спасскій, ВФПс. 1905, 76 и 77. „Записки, мнѣнія и переписка адм Шишкова", изданы Юр. Самаринымъ и Н. Киселевымъ въ Берлинѣ, 1870, два тома; срв В. Стоюнинъ, А. С. Шишковъ, В. Е. 1877, 9—12, и отд.: Историческіе очерки, ч. I, 1880. О филологическихъ взглядахъ Шишкова см. еще В. В. Виноградовъ, Очерки по исторіи русскаго литературнаго языка XVII-XIX вв., ГУПИ, М. 1934, стр. 156 слѣд. „Подъ именемъ русскаго языка произвести новый, который бы состоялъ изъ одного просторѣчія, располагаемаго по складу французскаго языка", Собраніе сочиненій и переводовъ, XII, 163; приведено у Виноградова, стр. 154. См. еще очень характерную для эпохи переписку князей братьевъ Ширинскихъ Шихматовыхъ, изд. о. В. Жмакинымъ, Къ исторіи русской богосл. мысли 30-хъ годовъ текущаго столѣтія, Христ. Чтеніе 1889 и 1890, и отд.; срв. О жизни и трудахъ іеромонаха Аникиты, въ мірѣ князя С. А. Ширинскаго Шихматова, Спб. 1838. Очень любопытно, что и въ самой Англіи подымались возраженія противъ Библейскаго общества; см напр. H. Marsh An inquiry into the Consequences of the Neglect to give the Prayer Book with the Bible 1822, срв. W. L. Mathieson, English Church Reform, 1815—1840, L 1923.

7. О митр. Филаретѣ см. статью И. Н. Корсунскаго въ Р. Біогр. Слов., 1898. Изъ біографическихъ матеріаловъ особенно важны: Изъ воспоминаній покойнаго Филарета, М. М. („изъ записокъ А. Горскаго"), Прав Об. 1868, авг.; Изъ бумагъ въ Бозѣ почившаго М. М. Филарета, съ пред. М. И. Сухомлинова, ЖМНП 1868, янв.; Н. В. Сушковъ, Записки о жизни и времени святителя Филарета, М. М., М. 1868; срв. С. Пономаревъ, Высокопр. Филаретъ, м. М. и К., Матеріалы для очерка его жизни и ученой дѣятельности, ТрКДА 1867, дек. и 1868; М. М. Евреиновъ, Нѣкоторыя воспоминанія о м. Филаретѣ,. М. 1873 (въ приложеніи воспоминанія гр. М. В. Толстого); Сборникъ, изданный Обществомъ любителей дух. просв. по случаю празднованія столѣтняго юбилея со дня рожденія Филарета, м. М., т. I, 1882; Филаретъ Дроздовъ, м. М., по матеріаламъ, собраннымъ редакціей „Р. Старины", Р. Стар. 1885 и 1886; еп. Никодимъ (Казанцевъ), Моя память о м. Филаретѣ, Чтенія МОИДР, 1877; срв. И. К. Марковъ, Неизданная статья еп. Никодима Казанцева о м. М. Филаретѣ, Р. Стар. 1915, янв; Изъ воспоминаній преосв. Леонида о м. М. Филаретѣ, Р. Арх. 1901, 8; срв. Изъ записокъ Арх. Леонида Ярославскаго, Р. Арх. 1906 I и II; Воспоминанія и отзывы м. М. Филарета, записанные его викаріемъ, преосв. Леонидомъ, Р. Арх. 1907, I; А. Амвросій (Ключаревъ), Полное собраніе проповѣдей, т. IV, 1902, — Воспоминанія о приснопамятномъ святителѣ Филаретѣ, М, с. 337—352. Нужно отмѣтить біографическіе опыты проф. И. Н. Корсунскаго и прот. А. Смирнова (перечислены въ Біогр. Слов.); исторія катихизиса изложена Корсунскимъ, Судьба катихизисовъ Филарета, м М, РВѣстн 1863, янв.; его-же статьи во II томѣ „Сборника" Моск О.Л.Д. Пр. (1883), — Филаретъ, м. М., въ своихъ катихизисахъ и О подвигахъ Филарета, м., въ дѣлѣ перевода Библіи на р языкъ; срав. Н. Барсовъ, Мнѣніе Иннокентія, арх. Херс. и Тавр, о катихизисахъ м. Филарета, Христ. Чтеніе, 1885, I; Письма разныхъ лицъ къ преосв. Парѳенію, А. Воронежскому. съ пред. и прим. проф И. Н. Корсунскаго, Р. А. 1899, 5,—Симеонъ Крыловъ Платоновъ, А. Яросл, называлъ катихизисъ „книжонкой", находилъ въ немъ „неслыханное ученіе" и „нестерпимую дерзость"; позже, въ 50-хъ годахъ, въ Спб ждали только смерти Филарета, чтобы заказать новый катихизисъ Макарію, Письма В. Гречулевича къ Арх. Могилевскому Анатолію (Мар-

тыновскому), 1855 г., Р. Арх. 1898, 1, с. 308—309; Филаретъ Черниговскій еще въ 1847 г. писалъ изъ Пб. Горскому, что въ Синодальной канцеляріи называютъ катихизисъ Филарета „лютеранскимъ" и Сербиновичъ предлагалъ ему составить новый катихизисъ; Прибавл, 31, 1883 и 34, 1884; характерный слухъ передаетъ П. Б(артеневъ), со словъ С. М. Соловьева: „Будучи студентомъ, онъ проводилъ лѣтніе мѣсяцы у дѣда своего Яросл. арх. Авраамія, служки котораго передавали ему, какъ они въ Пб., на Яросл. архіер. подворьѣ, подглядывали въ дверныя щелки за масонскими собраніями, бывавшими у Филарета въ бытность его Яросл. архіепископомъ; надѣвались бѣлыя сорочки съ какими то лентами, происходили круженія съ припѣвами, и участіе принималъ самъ Об. Прокуроръ Свят. Синода", РАрх. 1906, 3, с. 93.

8. Сочиненія Филарета не собраны. Основное изданіе проповѣдей: Слова и рѣчи, т. I—V, 1873—1885 (седьмое по общему счету и самое полное, сдѣланное М. О. Л. Дух. Просв.). Изъ раннихъ сочиненій „Изложеніе разности между Вост. и Зап. церковію въ ученіи вѣры" (1811 г.), въ Чтен. МОИДР, 1870 и въ Чтен. О.Л.Д.Пр. 1872; „Разговоры между испытующимъ и увѣреннымъ о православіи вост. греко-россійской Церкви", 1815 (въ послѣдующихъ изданіяхъ часто опускается послѣдній „разговоръ", о предѣлахъ Церкви); нѣсколько лекцій изъ его богословскихъ курсовъ изданы въ Пр. Об. 1873, 1874, 1876 и 1879 гг., одна лекція о таинствахъ. Радость христіанина, 1900, VI, прил, „Собраніе мнѣній и отзывовъ по учебнымъ и ц. госуд вопросамъ", подъ ред. Арх. Саввы 6 томовъ, 1885; срв. Собраніе мнѣній и отзывовъ по дѣламъ Прав. Церкви на Востокѣ, 1886; Мнѣнія, отзывы и письма Филарета, м. М. и К., по разнымъ вопросамъ за 1821—1867 гг., собраны съ прим. Л. Бродскаго, М. 1905; Полное собраніе резолюцій, подъ ред. и съ прим. И. Корсунскаго и прот. В. Маркова, 3 тома, въ прил. къ „Душеполезному Чтенію", 1903—1906; продолженіе изданія при Моск. Церк. Вѣд., въ 1914—1916, затѣмъ при Богосл. Вѣстн., въ 1917. Письма Филарета изданы отдѣльными выпусками. Особенно важны: Письма къ А. Н. М(уравьеву), К, 1869; Письма къ намѣстнику Тр. С. лавры, архим. Антонію, I - IV, 1877—1879 (срв. статьи П. С, Казанскаго, Очеркъ жизни Арх. Антонія, намѣстника Св. Троицкой лавры, въ Пр. Об. 1878; Мысли и чувствованія М. Филарета по дѣлу отобранія литографированнаго перевода книгъ В. Завѣта, По письмамъ его къ а. Антонію, Пр. Об. 1878, янв., 106—118); Письма къ а. Тверскому Алексію, М. 1883; письма къ Григорію Постникову, Чт. ОЛДПр. 1877, Н. и Дек.; къ Иннокентію Сельнокринову, еп. Дмитровскому, Приб. 30, 1874; письма къ Филарету Гумилевскому, Приб, т. 32 и 33, 1883—1884; письма къ Горскому, тамъ-же, 1884—1885; срв. сборникъ писемъ къ Филарету, изд. А. Н. Львовымъ, Спб. 1902 (изъ Христ. Чтенія"). Изъ литературы нужно назвать: И. Н. Корсунскій, Святитель Филаретъ, м. М., Его жизнь и дѣятельность на моск. каѳедрѣ по его проповѣдямъ, Харьк. 1894 (изъ „В. и Р" за 1887 - 1893); его-же статьи о Петербургскомъ періодѣ въ „В. и Р" за 1885 годъ; его-же, Опредѣленіе понятія о Церкви въ сочиненіяхъ Филарета Моск., Хр. Чтеніе 1895, Іюль—авг.; срв. статьи А. П. Смирнова и Н. И Троицкаго, о библейскихъ работахъ Филарета, во II т. „Сборника" ОЛДПр.; А. Городковъ, Догм. богословіе по сочиненіямъ Филарета, м. Моск., Каз. 1887; Г. П. Вышеславцевъ, Нравств. богословіе по сочиненіямъ Филарета, м. М, Странникъ 1889 и отд.; Д. Наумовъ, Филаретъ, м. М., какъ канонистъ, М. 1893 (изъ Чт. О.Л Д.Пр. 1892); В. Бѣликовъ, Дѣятельность м М. Филарета по отношенію къ расколу, Каз. 1895; срв. Б. Титлиновъ, Къ вопросу объ отношеніи м. Филарета къ расколу, В. и Р. 1902, № 9; В. П. Виноградовъ, Платонъ и Филаретъ, митрополиты Московскіе, Бог. Вѣстн. 1913, янв. и февр., и отд. [срв. сопоставленіе обоихъ митрополитовъ у Стэнли, A. P Stanley, Lectures on the history of the Eastern Church, L. 1861: о Платонѣ — „the easy graceful character" и его Виѳанія — „the gay Ita-

lian-like retreat",—о Филаретѣ и Геѳиманіи — austere revival of mediaeval hermitage"]; Филаретъ, м Моск., Сборникъ, изд. редакціей Богосл. Вѣстника, 1918, — особенно важны статьи В. Виноградова, Значеніе м. Филарета въ исторіи р проповѣди, с. 110—144, и М. М. Тарѣева, М. Филаретъ, какъ богословъ, с, 54—97, — „незамѣнимая цѣнность человѣческой личности, свобода духовной жизни: такова религіозная мысль приснопамятнаго Филарета", с. 85. Изъ общихъ характеристикъ см. статью А. М, Бухарева (б. архим. Ѳеодора), О Филаретѣ, м. Московскомъ, какъ плодотворномъ двигателѣ развитія православно-русской мысли, Пр. Об. 1884, апр.' с. 717—749 (изъ посм. рукописей); рец. Ключевскаго на книгу С. К. Смирнова, Отвѣты и отзывы, 1918, с. 314: „его мысль не лишена была смѣлости, но онъ не считалъ смѣлость доблестію мысли... Истину онъ не любилъ открывать вдругъ, чтобы ея неожиданное появленіе не смутило ума или не внушило ему надменной увѣренности, что пытливому уму легко найти ее"; срв. у П. И. Горскаго-Платонова, Голосъ стараго профессора..., М. 1900. с. 9 слѣд.; „Записки" С. М. Соловьева полностью изданы только въ В. Е. 1907 и тогда-же отд., издат. „Прометей"; см. Г. З. Елисѣевъ, Изъ далекаго прошлаго двухъ академій, По поводу смерти проф. Каз. д. акад. И. Я. Порфирьева, В. Е. 1891, ноябрь, с. 282—312; еще у А. Никанора, Проповѣди, т. I, 3 изд Од. 1890, Поученіе въ день поминовенія Филарета М, 139—155. А. Д. Галаховъ, въ ЖМНПр. 1875, XI, сопоставляетъ слово Филарета на Вел. Пятокъ 1813 года („Кто измѣритъ"...) съ Дю-Туа, Mystère de la Croix, — близость и сходство несомнѣнны, Вопросъ о генезисѣ и источникахъ міровоззрѣнія Филарета нуждается въ новомъ и очень внимательномъ изслѣдованіи; срв. замѣтку Н. В. Сушкова, въ Чтен. М. ОИДР. 1879 кн I, 235—240 См. еще статью А. П. Смирнова, М. Филаретъ въ его отношеніи къ міру таинственныхъ явленій; Душ. Чтеніе 1882.

9. Лекціи преосв. Григорія въ Христ. Чтеніи, 1822, ч. VI, с. 50—128, 166—244; о немъ рядъ статей В. Никифорова, Христ. Чтеніе 1914 и 1915; срв. (И. Е. Троицкій), Іером. Исидоръ, баккалавръ и библіотекарь Спб. д, акад., Хр. Чт. 1884, Н. Дек.; объ изданіи „Христіанскаго Чтенія" см. обзоръ А. П. Лопухина за 75 лѣтъ, Хр. Чт. 1896, я.-февр., с. 3—25; А. Д. Бѣляевъ Арх. К-Подольскій и Брацл. Кириллъ, Душ. Чт. 1888 и отд. (въ приложеніи письма Филарета); срв. С. Р(ункевичъ), Прот. Н. Ѳ. Раевскій (1804—1857), Р. Стар. 1906, 6, — окончилъ Пб. академію въ 1825 г., студентомъ читалъ французскихъ проповѣдниковъ XVII в, особенно Бурдалу, еще и Боссюета, Фенелона, Массильона; очень интересенъ разсказъ В. Пальмера о его встрѣчахъ въ Пб., — Notes of a visit to the Russian Church in the years 1840, 1841, — by the late William Palmer, M. A., selected and arranged by cardinal Newman, L. 1882; срв. рефератъ А. Лопухина, Церковно-религіозная жизнь и богосл. мысль въ Россіи по запискамъ Пальмера, Странникъ, 1883; въ просмотрѣнныхъ Пальмеромъ студенческихъ чиненіяхъ его удивилъ таинственно-отвлеченный и мистическій идеализмъ. О Макаріи Глухаревѣ всего полнѣе у К. В. Харламповича, О. Макарій Глухаревъ, Спб. 1905 (изъ „Хр. Чтенія"), срв. его-же статьи въ Р. Арх. 1904; см. еще П. В. Птоховъ, А. Макарій (Глухаревъ), основатель Алтайской миссіи, Прав. Благовѣстникъ 1898 и отд., М. 1899; срв. В. Н. Карповъ, Воспоминаніе о болховскомъ архим. Макаріи, учредителѣ Алт. миссіи Странникъ, 1875, IV; Д. Фил(имо)вовъ, Матеріалы для біографіи основателя Алт. миссіи архим. Макарія, М. 1888; о миссіонерскомъ планѣ А. Макарія см. у Іером. Діонисія (нынѣ митр. Варшавскій), Идеалы православно-русскаго инородческаго миссіонерства, Каз. 1901, стр. 87 слл; о его библейскихъ работахъ и увлеченіяхъ въ книгѣ Чистовича о переводѣ Библіи; см. еще „Письма а Макарія Глухарева", Каз. 1905. О Москов. академіи см. прежде всего въ исторіи С. К. Смирнова; срв. въ юбил. сборникѣ: У Троицы въ Академіи, М. 1914, разл. статьи и матеріалы, а также въ Богосл. Вѣстн. 1913 и послѣд. го-

довъ, сводная книжка за окт.-дек. вся посвящалась исторіи академіи; см. и другой сборникъ: Памяти почившихъ наставниковъ, СПос. 1914. Объ Иннокентіи Смирновѣ работа Жмакина уже была указана; срв. еще А. И. Бриллiантовъ, Преосв. Иннокентій (Смирновъ), епископъ Пенз. и Сарат., Хр. Чтеніе 1912, Декаб.; А. П. Лебедевъ, Два піонера церк. историч. науки у насъ, Б. В. 1907, май. Сочиненія Иннокентія изданы въ двухъ томахъ, Спб. 1821, и полнѣе въ 1847 году, 3 тома. О Филаретѣ Амфитеатровѣ см книгу арх. Сергія (Васильевскаго), В. Филаретъ, въ схимѣ Θеодосій (Амфитеатровъ), М. Кіевскій и Галицкій, 3 тома, 1886—1888.

10. О Павскомъ см. у Чистовича, Исторія Спб. академіи и Переводъ Библіи; его-же некрологъ въ Странникѣ, 1863, т. II; некрологъ сост. прот. А. Θ. Орловымъ, въ „Духѣ Христіанина“ 1862 и 1863; свящ. С. В. Протопоповъ, Прот. Г. П. Павскій Біогр. очеркъ, Странникъ 1876 и отд.; Н. И. Барсовъ. Прот. Г. П. Павскій, Р. Стар, 1880; здѣсь же „Автобіографія Павскаго“: Прот. А. Сулоцкій, Г. П. Павскій и митр. Филаретъ, Р. Стар. 1881, іюль; И. Г. Троицкій. Ученая дѣятельность прот. Г. П. Павскаго, Хр. Чтеніе 1887, май-іюнь; А. С. Родосскій, Рукописные памятники трудовъ прот. Г. П. Павскаго и его ученика С. К. Сабинина тамъ-же, см. у него-же въ Біограф словарѣ; срв. Переписку В. А. Жуковскаго съ прот. Павскимъ, Р. Арх. 1887, 2; матеріалы по преподаванію Павскаго въ СбРИО, т. 30. 1880; см. и у Загарина, Жуковскій, с. 428—458. — Сочиненія Иннокентія Херсонскаго въ изд. М. Вольфа, 12 томовъ, послѣд. изд. 1901 г. Біографія Иннокентія составл. свящ. Т. И. Буткевичемъ, Спб. 1887; срв. М. Ф. Ястребовъ, В. Иннокентій (Борисовъ), какъ профессоръ богословія К. Дух. акад., Тр КДА. 1900, дек.; Л. С. Мацѣевичъ, Изъ неиздан. рукописей А. Иннокентія Б., Тр.К.Д.А, 1883, апр.; Арх. Стефанъ, Иннокентій, арх. Херс., какъ учитель нравственности, Каз. 1899; Православное ученіе по сочиненіямъ Иннокентія, арх. Херс.. Могилевъ на/Дн. 1907, 2 тома. Въ догматикѣ у Иннокентія сказывается вліяніе М. Добмайера, въ этикѣ Рейнгарда; срв. A. Reatz, Reformversuche in der katholischen Dogmatik Deutschlands zu Beginn des 19 Jhr., Freib. Theol Diss., 1917; Marianus Dobmayer und sein theologisches System, Theol. Quartalschr., Bd. 98, 1916. См. еще Иннокентій Борисовъ, Арх. Херс. и Таврич., въ письмахъ его 1822—1855 гг., сообщилъ В. А. Кондаковъ, Р. Стар. 1881, ноябрь; Н. В—въ, Иннокентій, Арх. Хер. и Тавр., Р. Стар. 1878, февр. и апр.; статьи Н. И. Барсова, въ Христ. Чтен. 1883 и 1884 гг.; переписка Иннокентія съ прот. І. М. Скворцовымъ, изд. Н. И. Барсовымъ, въ Тр. КДА., 1885, 1886 и 1887; письма Иннокентія къ Сербиновичу, Р. Арх. 1907, 8. О Я. К. Амфитеатровѣ см. книжку В. И. Аскоченскаго, К. 1857.

11. О графѣ Протасовѣ и его преобразованіяхъ см. у Чистовича. Руковод. дѣятели, и у Благовидова, Оберъ прокуроры; срв. у А. Котовича, Духовная цензура въ Россіи, СПб. 1907; Б. В. Титлиновъ, Духовная школа въ Россіи, т. II, 1910; К. П. Дьяконовъ, Духов. школа въ царствованіе Николая I, Спб. 1907; Изъ воспоминаній секретаря при Св. Синодѣ Ф. Ф. Исмаилова, 1829—1840, сообщилъ Ф. А. Терновскій, Странникъ, 1882; объ этихъ воспоминаніяхъ статья Н. С. Лѣскова, Синодальныя персоны, Ист. Вѣстн., 1882, нояб.; срв. Воспоминанія А. Н. Муравьева. Р. Обозр. 1895 и 1896; Д. И. Ростиславовъ, Петербургская Д. Академія при графѣ Протасовѣ, В. Е. 1883, 7, 8, 9; названныя выше воспоминанія Никодима Казанцева о Филаретѣ, Чтенія 1877; письма Филарета Гумилевскаго къ Горскому и др.; Т. В. Барсовъ, О собраніи дух законовъ, Хр. Чтеніе 1897, ноябрь и декабрь (срв. объ Августинѣ Сахаровѣ у Н. Чернявскаго, Оренбургская епархія. в. 2, 1903, стр. 125—210). Объ Аθанасіи Дроздовѣ см. у А. Никанора (Бровковича), Біографич. матеріалы, изд свящ. С. В. Петровскимъ, т. I, Одесса 1910; Еп. Никаноръ (Каменскій), Преосв. Аθанасій, Архіеп. Астраханскій, Странникъ, 1896 г.; очень важная замѣтка А. Родосскаго, О кни-

гахъ и рукописяхъ, поступившихъ въ библіотеку Спб. Академіи въ 1902 году, Хр. Чт. 1903, авг; срв. у А Саввы, Хроника моей жизни, т. V, с. 299: „погрузившися въ нѣмецкую ученность (Аѳанасій) велъ совершенно замкнутую жизнь; при этомъ онъ страдалъ по временамъ и нравственнымъ и физическимъ недугомъ: у него на рукахъ было нѣчто въ родѣ проказы; оттого онъ весьма рѣдко служилъ, а проповѣдей никогда не сказывалъ, несмотря на свою глубокую ученость". Отзывъ Евсевія Могилевскаго о немъ въ письмѣ къ Горскому, Приб. 36, 1886, с. 265. Отзывъ Филарета о „Герменевтикѣ" Аѳанасія въ Собр. мнѣній, т. II, № 390. Дѣло о переводѣ Павскаго очень подробно изложено у Чистовича, особ. во 2-мъ изданіи; срв. и книгу А. Сергія о Филаретѣ Кіевскомъ. О м. Макаріи см. книгу о. Ѳ. И. Титова, Макарій (Булгаковъ), М. Москов. и Колом., Біограф. очеркъ, т. I, К. 1895; т. II, 1897; В. Кипарисовъ, М, М. Макарій (Булгаковъ), какъ проповѣдникъ, С. Пос. 1893 (изъ „Бог. Вѣстн."); В. Добромысловъ, Макарій Булгаковъ, М. М., какъ расколовѣдъ, 2 выпуска, Рязань 1900—1901; А. Рождественскій, Макарій (Булгаковъ), М. М, Странникъ, 1909; Д. И. Абрамовичъ, О трудахъ м. Макарія (Булгакова) въ области др. русской литературы. Извѣстія отд. р. л. И.А.Н. т. XXII, 1917; В. Біднов, Московский Митрополит Макарій (Булгаков) Ἐλπίς VI, 1—2, 432. Отзывъ Иннокентія Херс. о „Догматикѣ" въ Отчетѣ о присужденіи Демид. премій, Ж.М.Н.Пр. 1854, ноябрь, ч. 84; срв. поминальную проповѣдь Никанора Бровковича, Бесѣды и поученія, т. II, с. 323 слѣд.: „необыкновенная мѣрность и вѣрность богословскаго взгляда, необыкновенный даръ найти и указать границу между положеніемъ богословскимъ и небогословскимъ, между догматической богооткровенною истиной вѣры и положеніемъ человѣческаго, хотя и богословскаго мнѣнія"; иной отзывъ у Алекѣя Ив. Введенскаго, Сравнит. оцѣнка догматическихъ системъ М. Макарія и А. Сильвестра. ЧтОЛДПр., 1886, 2, 3, 4; Отзывъ Хомякова о Макаріи въ письмѣ къ А. Н. Попову, 22. X. 1848, VIII. 181; отзывъ Н. П. Гилярова-Платонова объ „Исторіи" Макарія въ „Русской Бесѣдѣ" 1859, т. III, перепечатана въ его „Сборникѣ Статей", т. I, 1899; его-же, Нѣсколько словъ о механическихъ способахъ въ изслѣдованія исторіи, Р. Бесѣда 1858, I; срв. кн. Н. Шаховской, Н. П. Гиляровъ-Платоновъ объ исторіи Руской Церкви преосв. Макарія, Р. Обозр. 1898, май.—Здѣсь приведенъ отзывъ Іоанна Смоленскаго, срв. Изъ писемъ преосв. Елпидифора (Бенескриптова), Пр. Об. 1888, кн. I. См. еще свящ. Ѳ. И. Титовъ, Преосв. Кириллъ Наумовъ, еп. Мелитоп., К. 1902. Объ Антоніи Амфитеатровѣ см. біограф. А. Сергія (Васильевскаго), 2 тома, К. 1885. — Слова, бесѣды и рѣчи Димитрія А. Херсонскаго, I—V, 1 изд. 1889—1890; 2 изд М. 1897; въ VI томѣ 2-го изданія собраны статьи А. Димитрія; въ VII-мъ — прот. Н. Смирновъ, В. Димитрій (Муретовъ), Его біографія, М. 1898; срв. воспоминанія прот. Гаврилкова, Пр. Об. 1887; К. Б., Памяти А. Димитрія, Ист. Вѣстн. 1884, февр.; М. Ф. Ястребовъ, Памяти В. Димитрія (Муретова) и Макарія (Булгакова), Тр. К. Д. А. 1884, 6; В. Пѣвницкій, Полное собраніе проповѣдей Димитрія, А. Х. и Од., Тр. К. Д. А. 1800. 11; М. Скабаллановичъ, О лекціяхъ по богословію А. Димитрія Муретова въ ихъ студенческикъ записяхъ, Тр. К. Д. А., 1911, 3; свящ. Н. Гроссу, А. Димитрій Муретовъ, какъ церковный проповѣдникъ, тамъ же; статья А. И. Введенскаго уже указана выше. — О Никанорѣ Бровковичѣ см. его „Біографическіе матеріалы", т. I, 1900; Поученія и бесѣды, I—V, 1890; срв. у Знаменскаго, Исторія Казанской Д. Академіи, т. II. — О Іоаннѣ Соколовѣ см. тамъ-же у Знаменскаго, т. II; срв. П. Нечаевъ, Іоаннъ, сл. Смоленскій, СПб. 1869; Н. Р.(оманскій), Нѣсколько словъ по поводу изданія богословскихъ лекцій покойнаго преосвященнаго Іоанна Смоленскаго, Хр. Чтеніе, 1876, 5—6; его-же, Преосв. Іоаннъ, еп. Смоленскій. Его жизнь и проповѣднич. труды, М. 1887 (изъ „Чтеній М. О. Л. Д. Пр.); Н. Аристовъ, Къ характеристикѣ преосв. Іоанна. б. епископа Смоленскаго, Ист. Вѣстн., 1889

ден.; П. Прокошевъ, Каноническіе труды Іоанна, еп. Смоленскаго, Каз. 1895; И. Покровскій, статья въ Пр. Бог. Энцикл., т. VI. — Перечень произведеній Филарета Гумилевскаго въ книгѣ И. С. Листовскаго, Филаретъ А. Черниговскій, 1894, срв. С. Ѳ. Хорошуновъ, Филаретъ Гумилевскій А Ч., Р. Стар. 1881, апр. и дек.; С. Пономаревъ, Преосвящ. Филаретъ, А. Черн. и Нѣж., Полтава 1866; прот. Н. Лащенковъ, В. Филаретъ, А. Х., Харьковскій Сборникъ, вып. 5 и 6, 1891—1892; см. въ Исторіи М. Академіи Смирнова.

12. Бытовой матеріалъ см. у Д. И. Ростиславова, Записки, Р. Ст. 1880—1892; его-же, О русскомъ ученомъ монашествѣ. Историч. изслѣдованія, Ц. Обш. Вѣстн., 1880. №№ 1, 2, 3, 4, 5, 86; срв. „Дневникъ" В. И. Аскоченскаго, Съ примѣч. и объясненіями Ѳ. И. Булгакова, Ист. Вѣст. 1882; Воспомин. прот. Виноградова, Р. Ст. 1878, 8; Н. П. Гилярова-Платонова, Изъ пережитаго, Автобіогр. воспоминанія, 1 и 2, 1. 1886; П. С. Казанскій, Воспоминанія семинариста, Пр. Об. 1879, № 9; В. Ѳ. Пѣвницкій, Мои воспоминанія, 1—2, К. 1910 и 1911 (изъ „Руководства для сельскихъ пастырей"); ч. 3, Академическіе годы въ Тр. К. Д. А. 1911; см. также И. С. Никитина, Дневникъ семинариста, П. Собр. Соч., подъ ред. М. О. Гершензона, 1912.

VI. Философское пробужденіе.

1. О духовномъ кризисѣ „тридцатыхъ годовъ," см. прежде всего у М. О. Гершензона, Исторія молодой Россіи (1908); Историческія записки (1909); Жизнь В. С. Печерина (1910); Образы прошлаго (1912); Мечта и мысль Тургенева (1918); о Гершензонѣ, какъ историкѣ русской мысли, срв. мою статью: M. Gershenson, Slavonic Review, № 16, 1926; Д. Н. Овсянико-Куликовскій, Исторія русской интеллигенціи, ч. I (1910); Г. Шпетъ, Очеркъ развитія русской философіи, I, 1922; мои статьи: Úvod do dejin ruské filosofie, Ruch filosoficky, r. VI a VIII, 1926—1927; Исканія молодого Герцена, Совр. Зап. 39 и 40, 1929. Изъ памятниковъ эпохи особенно характерны „Русскія Ночи" кн. В. Ѳ. Одоевскаго (н. изд. 1912), лирика и проза Лермонтова; срв. о Лермонтовѣ статью Ключевскаго: Грусть, Р. М. 1891, Іюль и въ сб. „Очерки и рѣчи", 1912, с. 123: „Это созвучіе, эта лермонтовская гамма — грусть, какъ выраженіе не общаго смысла жизни, а только характера личнаго существованія настроенія единичнаго духа; Лермонтовъ поэтъ не міросозерцанія, а настроенія, поэтъ личной грусти, а не міровой скорби" См. еще у Герцена, въ „Былое и Думы", „Воспоминанія" Огарева въ „Полярн. Звѣздѣ" 1857 г., и воспоминанія Ал. Григорьева, „Мои литератур. и нравственныя скитальчества", послѣдн. изд. Academia, 1930 (первоначально „Время" 1862). См. еще „Замогильныя Записки" В. С. Печерина, 1932; его „Автобіографія" въ „Русскихъ Пропилеяхъ", т. I.

2. Я. Н. Колубовскій, Матер. для исторіи философіи въ Россіи, ВФПс. кн. 4—8, 1890—1891 3. его-же очеркъ „философіи у русскихъ" въ его русск. переводѣ „Исторіи новой философіи" Ибервега—Гейнце, § 52, 1890; Е. А. Бобровъ, Философія въ Россіи, в. 1—6, Каз. 1899—1901; Литература и просвѣщеніе въ Россіи въ XIX в, 1—4, 1901 — 1903; А. И. Введенскій, Судьба русской философіи ВФПс. 42, 1898, и „Философскіе очерки", 1901, н. изд. 1924; Th. G. Masaryk, Zur russischen Geschichts- und Religionsphilosophie, 1—11, 1913 (есть англійское, чешское и итальянское изданія); Э. Л. Радловъ, Очеркъ исторіи р. философіи; Шпетъ, Очеркъ; Б. В Яковенко, Очерки русской философіи, 1922; В. В. Зѣньковскій, Русскіе мыслители и Европа, Парижъ, 1929; Дм. Чижевський, Нариси з історії философії на Україні. 1931. Много матеріяла у Н. Колюпанова, Біографія А. И. Кошелева, т. I, кн. 1 и 2, 1889; во всѣхъ исторіяхъ духовныхъ школъ, отчасти

и университетовъ, особенно у С. П. Шевырева, Исторія московскаго университета (1855) и Біографическій словарь (1855). О Галичѣ см. очеркъ А. И. Никитенко, ЖМНПр. 1869, I. О Ѳ. Голубинскомъ стаья А. И. Введенскаго въ Бог. В. 1897, 12; срв. его переписку съ Ю. Н. Бартеневымъ, Р. Арх. 1880, 3; Гр. М. В. Толстой. Воспоминаніе о моей жизни и ученій въ Сергіевскомъ посадѣ (1825—1830), Богъ Вѣстн. 1893, 10—12; Жизнь арх. Никодима Казанцева, Бог. Вѣстн. 1910, 12; Очеркъ С. С. Глаголева въ сборникѣ: Памяти почившихъ Наставниковъ, С. Пос. 1914 (тамъ-же его очеркъ объ о. П. Делицынѣ); отзывъ Шеллинга о немъ см. у Гакстгаузена, т. I; срв. Ѳ Андреевъ, Моск. Д. акад. и славянофилы, Бог. В. 1915, 10—12, и отд. „Автобіографія" Н. И Надеждина, изд. П. Савельевымъ, Р. Вѣстн. 1856, № 5; срв. Н. И. Козьминъ, Н. И. Надеждинъ, 1912. О прот. Скворцовѣ см. его письма къ Иннокентію Херс., изд. Н. Барсовымъ, ТрКДА. 1885 и слѣд О В. Д. Кудрявцевѣ, см. вступительныя статьи въ изданіи его Сочиненій, т. I, 1893; Алексѣй И. Введенскій, Основатель системы трансцендентальнаго монизма, ВФПс. 14 и 15, 1892; срв. Свящ. П. Свѣтловъ, Странникъ, 1896, февр. О Ѳеофанѣ Авсеневѣ, см у Чижевскаго. Некрологъ, составленный арх. Антониномъ, въ ЖМНПр, 1853, ч. 77; Воспоминанія Аскоченскаго о немъ въ „Домашней Бесѣдѣ" 1863, № 23 и 24; срв. замѣтку Д. Поспѣхова въ „Сборникѣ изъ лекцій б. профессоровъ Кіевск. Д. А." К. 1869, гдѣ издана часть курса Авсенева по психологіи. О В. Н. Карповѣ, см. нѣсколько статей и рѣчей въ Христ. Чт. 1898, т. I. О П. Д. Юркевичѣ: Влад. Соловьевъ, О философскихъ трудахъ П. Д. Юркевича (1874), Соч. I, и Три характеристики (1899), Соч. VIII; свящ. А. Ходзицкій, П. Д. Юркевичъ, Вѣра и Разумъ 1914; Г. Г. Шпетъ, Философское наслѣдство П. Д. Юркевича, ВФПс. 1914, V; о полемикѣ Юркевича съ Чернышевскимъ, см. у А. Л. Волынскаго, Рус. критики, 1896 (первоначально въ „Сѣверномъ Вѣстникѣ"). Цитата изъ Стурдзы взята изъ его Oeuvres posthumes, p. 179; письмо Станкевича см. изданіи его писемъ, изд. 2-ое, 1914 стр. 580.

3 О философскомъ движеніи „замѣчательныхъ десятилѣтій" см. еще статьи П. В. Анненкова (нѣсколько сборниковъ); много данныхъ у Барсукова, Жизнь М. П. Погодина, 22 тома, см. по указателю: срв. К. С. Аксакова, Воспоминанія студентства, 1833 - 1835, отд. изд. М. 1911; Николай Полевой, Матеріалы по исторіи р. литературы и журналистики 30-хъ годовъ, подъ ред. Вл. Орлова, Лгр. 1934 („Воспоминанія" Кс. Полевого и др. матеріалы); о Полевомъ см. диссертацію Н. К. Козьмина, Спб. 1903. Срв. А Н. Пыпинъ, Характеристика литературн. мнѣній отъ двадцатыхъ и до пятидесятыхъ годовъ, 3 изд. 1906; В. Г. Бѣлинскій, 2 тома, 2 изд. 1908; Ив. Ивановъ, Исторія русской критики, Ч. I и 2, 1898 (перв. въ „Мірѣ Божіемъ"); И. И. Замотинъ, Романтизмъ двадцатыхъ годовъ XIX стол. въ русской литературѣ, 2 тома, 2 изд., 1911 и 1913; П. Н. Сакулинъ, Изъ исторіи русскаго идеализма, Кн. В. Ѳ. Одоевскій, т. I, 1 и 3, 1913; срв. рец. В. Гиппіуса, Узкій путь, Кн. В. Ѳ. Одоевскій и романтизмъ, Р. М. 1914, 12; срв. рецензію С. Голованенко на новое изданіе „Р. Ночей", Бог. Вѣстн. 1913, іюнь; А. А. Корниловъ, Молодые годы Михаила Бакунина, 1903; М. А. Бакунинъ, Годы странствій, 1924; П. Н. Сакулинъ, Русская литература и соціализмъ, Ч. I. Ранній русскій соціализмъ, 2 изд. перераб., М. 1924. Письмо Бѣлинскаго къ Гоголю издано съ пред. С. А. Венгерова, СПБ. „Свѣточъ" 1905; срв. Письма Бѣлинскаго, ред. Ляцкаго, т. III, 1912. Сейчасъ выходитъ новое „Собраніе сочиненій и писемъ" Бакунина, вышли три тома, Періодъ до-гегеліанскій и гегеліанскій, до отъѣзда изъ Россіи, 1934 и 1935. Много матеріала собрано у Чижевскаго, Hegel in Russland въ сборникѣ: Hegel bei den Slaven, Reichenberg 1934.

4. Сочиненія и письма П. Я. Чаадаева, подъ ред. М. Гершензона, 2 тома, М. 1913 и 1914; срв. и прежнее изданіе Гагарина, Oeuvres

choisies, 1862. Изслѣдованія: М. О Гершензонъ, П. Я. Чаадаевъ Жизнь и мышленіе 1908; Ch. Quénet, Tchaadaev et les lettres philosophiques, P. 1931 (здѣсь-же полная библіографія); срв. П. Н. Милюковъ, Главныя направленія русской исторической мысли I, 3 изд. 1913; А. Koyré, La philosophie et le problème national en Russie au début du XIX-e siècle, P. 1929. Изъ обширной литературы о славянофилахъ нужно выдѣлить: К. Н. Бестужевъ-Рюминъ. Славянофильское ученіе и его судьбы въ русской литературѣ, Отеч. Зап. 1862, 2, 3, 5; И. Пановъ, Славянофильство, какъ филос. ученіе, ЖМНПр. 1880, 11; П. Линицкій, Славянофильство и либерализмъ, К. 1882 (изъ „Трудовъ К. Д. А.“); Ор. Миллеръ, Основы ученія первоначальныхъ славянофиловъ, Р. М. 1880, янв. и мартъ; Церковь и византинизмъ, К. Стар. 1884, ноябрь; П. Г. Виноградовъ, Т. Н. Грановскій, Р. М. 1892, апр.; И В Кирѣевскій и начало русскаго славянофильства, В. Ф. Пс. 1892, 1; В В. Розановъ, Замѣтки о важнѣйшихъ теченіяхъ русской философской мысли etc, В.Ф.Пс. I, 3, 1890; О борьбѣ съ Западомъ въ связи съ литературной дѣятельностью одного изъ славянофиловъ, I, 4, 1890; Н. Колюпановъ, Очеркъ философской системы славянофиловъ, Р. Обозр., 1894; Г. Максимовичъ, Ученіе первыхъ славянофиловъ, К. 1907 (изъ „Унив. Извѣстій“); Ф. Степпунъ, Нѣмецкій романтизмъ и русское славянофильство, Р. М 1911 и въ сборникѣ: Философія и жизнь, Берл. 1923; его-же, Прошлое и будущее славянофильства, Сѣв. Зап. 1913, ноябрь; срв. у Бердяева, въ его книгѣ о Хомяковѣ, I гл., и у Гершензона, Историческ. записки. Записка К. Аксакова впервые напечатана Ив. С. Аксаковымъ въ журн. „Русь“, 1881, №№ 26—28, и перепечатана въ сборникѣ Н. Л. Бродскаго, Русскіе славянофилы, М. 1910. О соціальной философіи славянофиловъ срв. статьи Н. Устрялова, Національная проблема у первыхъ славянофиловъ, Р. М 1916 окт.; Политическая доктрина славянофиловъ, Извѣстія Юрид. факультета, В. Школа въ Харбинѣ, т. I, 1925. Необходимо всегда имѣть въ виду и пристрастную книгу Влад. Соловьева, Національный вопросъ въ Россіи, въ его „Собр. сочиненій“, т. V. См. еще книгу М. Лебедева, Взаимное отношеніе Церкви и государства по воззрѣнію славянофиловъ, Каз. 1907 (изъ „Прав. Соб. 1806; срв. одобрит. академич. отзывы И. С. Бердникова и Ѳ. И. Благовидова въ протоколахъ акад. совѣта, Пр. Соб. 1909, VII). Не лишена интереса статья Н. Рубинштейна, Историческая теорія славянофиловъ и ея классовые корни, въ сборникѣ: Р. историческая ливература въ классовомъ освѣщеніи, подъ ред. М. Н. Покровскаго, I, 1927 (II въ 1930).

5. Сочиненія и письма Ив. Кирѣевскаго изданы М. Гершензономъ, 2 тома, 1912; ср. статью Гершензона о Кирѣевскомъ въ его „Историч. Запискахъ“ (1908 и 1923); см. также Вал. Лясковскій, Братья Кирѣевскіе, жизнь и труды ихъ, Спб. 1899; А. Лушниковъ, И. В. Кирѣевскій, очеркъ жизни и рел.-фил. міровоззрѣнія. Каз. 1918 (изъ „Прав. Соб.“). Изъ біографическихъ матеріаловъ нужно отмѣтить, кромѣ очерка Н. Елагина въ I т. „Сочиненій“ Ив. Кирѣевскаго, Записки А. И. Кошелева, Берл. 1884; „Разсказы“ Толычовой о В. И. Кирѣевскомъ, Р. Арх. 1877, II (см. тамъ-же замѣтку П. Б. о А. И Елагинѣ); неподписанную статью о гр. Е. Е. Комаровскомъ, Р. Арх. 1896, 3 и 7; см. еще рѣчь о. Ѳ. Сидонскаго при отпѣваніи Ив. В. Кирѣевскаго, Р. Бесѣда, 1856, II.

6. Основное изданіе сочиненій Гоголя, начатое Н. С. Тихонравовымъ, закончено В. Н. Шенрокомъ, 7 томовъ, 1889—1896. Письма изданы В. Н. Шенрокомъ, 4 тома, 1901. Ср. еще В. Н. Шенрокъ, Матеріалы для біографіи Н. В. Гоголя, I—IV, 1892—1897; Памяти В. А. Жуковскаго и Н. В. Гоголя, подъ ред. Г. И. Георгіевскаго, I—III, 1908—1909. Вновь изданный сборникъ, Н. В. Гоголь, Матеріалы и изслѣдованія, подъ редакціей В. В. Гиппіуса, Акад. Наукъ СССР, 1936, два тома. Изъ литературы о Гоголѣ нужно отмѣтить: В. Розановъ, Легенда о великомъ Инквизиторѣ, приложеніе; Н. И. Петровъ, Новые матеріалы для изученія

религіозно-нравственныхъ воззрѣній Н. В. Гоголя, Труды К. дух. академіи 1902, 6 (о „выпискахъ" Гоголя изъ святыхъ отцовъ; о нихъ см. еще А. Лебедевъ, Рукописи церковно-археологическаго музея К. Д. А т. I, 1916); А. А. Кочубинскій, Будущимъ біографамъ Гоголя, В Е. 1902, февр. и мартъ (о западныхъ связяхъ); Д. С. Мережковскій, Гоголь и чортъ, М. 1906 (и въ Собр. Сочин., изд Вольфа); В. Брюсовъ, Испепеленный, М 1909; М. О. Гершензонъ Завѣщаніе Гоголя, Р. М. 1909, май, и въ „Историческихъ Запискахъ", 1910; С. Шамбинаго, Трилогія романтизма, Н. В. Гоголь, М. 1911; Н. Котляревскій, Гоголь, 1911, 3 изд.; Д. Н. Овсянико-Куликовскій, Гоголь, 1913; статьи Лукьяновскаго о кризисѣ Гоголя въ Р. Фил. Вѣстникѣ, 1912—1914; В. В. Зѣньковскій, Гоголь въ его религіозныхъ исканіяхъ, Хр. М. 1915 (срв. въ его-же позднѣйшей книгѣ о „Русскихъ мыслителяхъ"); В, В. Гиппіусъ, Гоголь, 1922; B de Schloezer, Gogol, 1933; К. В. Мочульскій, Духовный путь Гоголя. 1934; А. Бѣлый, Мастерство Гоголя, 1935. Житіе о. Матѳея Константиновскаго въ „Странникѣ" 1860, декаб. Здѣсь же умѣстно указать кое-что изъ литературы о А. А. Ивановѣ Кромѣ старой книги В. П. Боткина (1880) и Н. Романова, см. Зуммеръ, Система библейскихъ композицій Ал. Иванова, „Искусство", 1914, 7—12; О вѣрѣ и храмѣ Ал. Иванова, „Христ. Мысль", 1917 IX X и XI—XII, отд. К. 1918; Проблематика художественнаго стиля Ал. Иванова и Неизданныя письма Ал. Иванова къ Гоголю, двѣ статьи въ „Извѣстіяхъ Азербейджанскаго Университета", Баку, 1925; Книга Боткина, какъ матеріалъ для біографіи Ал. Иванова, Мистецтвознавство, I, X. 1928; Эсхатологія Ал. Иванова, Наукови Записки, Праці Науково-дослідчої катедри історії европейської культури, вып 3, Харьків, 1929, с. 387—409 (здѣсь изданы „Мысли, приходящія при чтеніи Библіи"); срв. П. Прокофьевъ, Религіозная утопія Ал. Иванова, „Путь", № 19, 1929.

7. Сочиненія А. С Хомякова, Посл. изданіе въ 8 томахъ, — богословскія сочиненія во II-мъ томѣ (5 изд. 1907), письма въ VIII томѣ (1904). Срв. Russia and the Englisch Church during the last fifty years, I, ed. by J. Birkbeck, L. 1895 (переписка съ В, Пальмеромъ) Изъ литературы: Вал. Лясковскій, А. С. Хомяковъ, его жизнь и сочиненія, Русскій Архивъ 1896, 11, и отдѣльно 1897, М.; В. З. Завитневичъ, А. С. Хомяковъ, т. I. кн. 1 и 2, К. 1902 (первоначально въ ТрКДА съ 1897 года), т. II, К. 1913; о I-мъ томѣ отзывы А. И. Кирпичникова и И. С. Пальмова въ „Отчетѣ" о 45-мъ присужденіи Уваровскихъ премій (1905); А Владиміровъ, Хомяковъ и его этико-соціальное ученіе, М. 1904; Н. А. Бердяевъ, А. С. Хомяковъ, М. „Путь" 1911. Отзывъ С. М. Соловьева въ его „Запискахъ", В Е. 1907 и отд., изд „Прометей"; срв. у Герцена, Былое и Думы, т II, гл. 32-ая; Б. Н. Чичеринъ, Воспоминанія, Москва сороковыхъ годовъ, М. 1929, с. 226 сл. „Книги глоталъ, какъ пилюли". Чичеринъ признаетъ за Хомяковымъ изворотливость ума, и считаетъ это только логической гимнастикой. Срв. у Ѳ. И. Буслаева Мои воспоминанія (М. 1897), с. 293—294, упоминаніе о диспутахъ Хомякова съ раскольниками, „которые его очень уважали". О богослов. воззрѣніяхъ Хомякова см. неподписан. статьи Иванцова-Платонова, Пр. Об. 1869, январь и 1870, февр. (возраженія В. Ѳ. Пѣвницкаго, ТрКДА. 1870, февраль); его-же примѣчанія къ письмамъ Хомякова къ Пальмеру, Прав. Об. 1872 года; Н И. Барсовъ, Новый методъ въ богословіи (1870), въ сб. Историческія, критическія и полемическія статьи, Спб. 1879; свящ Е. К. Смирновъ, Славянофилы и ихъ ученіе въ отношеніи къ богословск. наукѣ, Странникъ, 1877. 2 и 3; Ѳ. Смирновъ, Богословское ученіе славянофиловъ, Прав. Обозр. 1883, октябрь; П. И. Линицкій, По поводу защиты славянофильства въ „Прав Обозр.", ТрКДА. 1884, январь; Ѳ. Смирновъ, Вопросъ о протестантствѣ въ воззрѣніяхъ Хомякова, Прав. Обозр. 1884, мартъ; Н. П. Гиляровъ, Собр. Сочиненій, т. II, 34—62; срв. кн. Н. Шаховской, Н. П. Гиляровъ-Платоновъ

и Хомяковъ, Р. Обозр. 1895, октябрь; „Замѣчанія“ о. А. В. Горскаго и др. матеріалы въ Богослов. В., 1900, ноябрь; В. В. Розановъ, А. С. Хомяковъ, Нов. Путь 1904, 6, и „Около стѣнъ церковныхъ“, т. II, 1906; свящ. П. Флоренскій, Около Хомякова, Богосл В. 1916, 7, 8, и отд; отвѣтъ Н. А. Бердяева, Хомяковъ и свящ. П. А. Флоренскій, Р. Мысль 1917, февраль; срв. Б. Щегловъ, Ранніе славянофилы, какъ религіозные мыслители и публицисты, часть 1-ая, Къ вопросу о сущности ученія Хомякова, К. 1917; В. А. Троицкій (впослѣдствіи Архиман. Илларіонъ), А. С. Хомяковъ и древне-церковные полемисты, „Вѣра и Разумъ“, Х., 1911, № 18, с 731—748. Напротивъ, кн. С. Н, Трубецкой подчеркивалъ, что „богословіе Хомякова и его послѣдователей не соотвѣтствовало древнимъ нормамъ православія и заключало въ себѣ уклоненія отъ нихъ“, но въ римско-католическую сторону, — преувеличеніе ученія о Церкви, превращеніе его въ основной догматъ вѣроученія (Соб. сочинен., томъ I, 445 — 446). „Отрывокъ“ изъ записокъ Ю. Ѳ. Самарина въ „Татевскомъ сборникѣ“ С. А. Рачинскаго, 1899, приведенъ у Флоренскаго. Отзывъ арх. Кирилла Наумова приведенъ у А. Котовича, Духовная цензура въ Россіи. СПб. 1909, с. 422—423. Неясно, кто изъ духовныхъ лицъ читалъ „Опытъ“ Хомякова („Исповѣданіе“) въ рукописи, но, по его собственнымъ словамъ, „всѣ тѣ, которые прочли, согласились, что оно вполнѣ православно и только къ тисненію неудобно и сомнительно“ (изъ письма Хомякова къ Ив. Аксакову, VIII, 341). Повидимому, это былъ М. Филаретъ. Въ 40-ыхъ годахъ отношенія Хомякова и Филарета были добрыми и митрополитъ съ особеннымъ сочувствіемъ слушалъ разсказы Хомякова объ Англіи, о ея духовной жизни и новыхъ стремленіяхъ (см. VIII 415). Критика славянофильства у Соловьева, Національный вопросъ, Собраніе Сочиненій, т. V, очень пристрастна. О Сарторіусѣ онъ зналъ, повидимому, только по ссылкѣ на него у Перроне (Сочин. V, 172); сравни его указанія на источникѣ славянофильства въ письмѣ къ брату, Мих. Серг., 1887, Письма, IV, 107: „По части источниковъ славянофильскаго ученія о Церкви, кромѣ Мелера и Сарторіуса, тебѣ необходимо познакомиться съ французской школой традиціоналистовъ, главные представители коей суть de Bonald и Lamennais (въ первую половину его дѣятельности, именно въ сочиненіи Sur l'indifférence en matière de la religion), и сверхъ того и въ особенности съ сочиненіями нѣкоего Bordas Demoulins, о которомъ мнѣ Ю. Ѳ. Самаринъ самъ говорилъ, что его идеи о Церкви очень сходны съ Хомяковымъ. Полагая, что Ю. Ѳ. узналъ о немъ отъ Хомякова же, т. ч. сродство идетъ, пожалуй, и не бы о случайнымъ“. Изъ книгъ E. Sartorius'a нужно назвать: Die Religion ausserhalb des blossen Vernunft nach den Grundsäzen des wahren Protestantismus gegen die eines falschen Ratinnalismus, 1822; Die innere Verwandschaft des Rationalismus und Romanismus, 1825. Опредѣленіе „каѳоличности“, приведенное въ текстѣ, взято у Соловьева, Духовныя основы жизни, С. Соч., III, с. 200. Срв. кн. С. Н. Трубецкаго, О природѣ человѣческаго сознанія, В. Фил. и Псих., 1890, и Собр Сочин., т. II (906). О католической Тюбингенской школѣ см K. Werner, Geschichte der katholischen Theologie seit dem Trienter Concil bis zur Gegenwart, Minchen 1866; J Vermeil, J. A. Moehler et l'école catholique de Tubingue, 1912 (срв. рец. L. Grandmaison, въ Recherches des sciences religienses, t. V, 1913); G. Coyan, L' Allemaghe religieuse, Le Casholicisme, I—IV, Paris, Perrin, 1905—1909; Un théoricien cetholique de l'idee de l'Eglise, Moehler, въ Autour du catholicisme sociale, 5 série, 1912, срв. и его изданіе выбранныхъ текстовъ въ серіи La Pensée chrétienue, J. A. Moehler, P. 1905; S. Lösch, J. A. Möhler, Bd. I, Gesammelte Aktenstücke und Briefe, M.1928! срв. K. Bihlmeyer, J. A. Moehler, als Kirchenhistoriker, seine Leistungen und Methode, Theol Quartalschr. Bd. 100, 1919; Karl Eschweiler, J. A. Möhler's Kirchenbegriff, Das Hauptstück der katholischen Auseinandersetzung mit dem deutschen Idealismus, Braunsberg Pr. 1930; J. Geiselmann,

J. A. Moehler und die Entwickelung seines Kirchenbergriffs, Theol. Quartalsch, Bd. 112, 1931 (о вліяніи Гегеля); G. Pouzet, O. P., L'unité organique du Catholicisme d'après Möhler, Irènikon, XII, 4 et 5, 1935.

8. Сочиненія Ю. Ѳ. Самарина, I—XII, 1877—1912; филос. и богословскія статьи въ V и VI томахъ, въ XII-мъ, томѣ письма. Очень важны біографическія введенія къ отдѣльнымъ томамъ, принадлежащіе Д. Ѳ. Самарину, срв. его-же очеркъ въ Р. Біогр. Словарѣ (1904); срв. еще предисловіе Иванцова-Платонова, къ V-му тому (диссертація). Библіографія у Колубовскаго, В.Ф.Пс., 1891, I—II. Книга о. Ѳ. К. Андреева о Самарины, какъ религіозномъ мыслителѣ, принятая въ качествѣ диссертаціи въ Моск. дух. академіи передъ революціей, не была напечатана. Срв. очеркъ М. О. Гершензана въ его „Историческихъ Запискахъ", 1909, и книгу бар. Э. Ю. Нольде, Юрій Самаринъ и его время, Пар. 1926. Объ отношеніяхъ Хомякова и Самарина срв. у Завитневича, I, 2. Нужно отмѣтить особо извѣстное „предисловіе" Самарина къ изданію богосл. сочиненій Хомякова, гдѣ онъ называетъ его „учителемъ Церкви". Цитата изъ Хомякова ня стр. 283 (первая) взята изъ письма къ Самарину, 15. IX. 1843, VIII, 222; на ст. 284 (первая) изъ письма къ Кошелеву, 1854, VIII. 128.

9. Введенія въ духовную исторію 60-хъ годовъ ещъ нѣтъ. Соотвѣтственныя главы въ книгахъ по исторіи р литературы или общественности мало удовлетворительны. Лучше другихъ извѣстная книга А. Л. Волынскаго (Флексера), Русскіе критики, Литературные очерки, СПб. 1896 (изъ Сѣвернаго Вѣстника" предыдущихъ годовъ). Для своего времени это было значительное явлеиіе, при всей поверхностности и расплывчатости взглядовъ автора. Срв. еще И. И. Иванова, Исторія русской критикп, ч. 3—4, 1898 (изъ „Міра Божія"), Ивановъ-Разумника, Исторія р. обществ. мысли, 5 изд. 1918 года, отчасти и Н. А. Котляревскаго, Канунъ Освобожденія, 1916 (изъ Вѣстника Европы"). Интересные статьи Н. Н. Страхова, Изъ исторіи литературнаго нигилизма (1861—1865), СПб. 1890; Н. П. Гиляровъ-Платоновъ, Сборникъ статей, II, с. 292—3; В. В. Стасовъ, Воспоминанія, Собраніе статей, т. III, 1896; К. Леонтьевъ, Страницы воспоминаній. Сочиненія, т. IX; Н. П. Шелгуновъ, Изъ прошлаго и настоящаго, Сочиненія, т. I, 3 изд. 1904. Объ Иринархѣ Бведенскомъ см. Г. Блокъ, Рожденіе поэта, Лгр. 1924 (о Фетѣ). О нигилизмѣ см. у Вл. Соловьева, Сочиненія, т. VI, у Н. А. Бердяева въ сборникѣ Sub specie acternitatis, 1907, и особенно у С. Л. Франка, Этика нигилизма, въ сб. „Вѣхи" и перепечатана въ сб. Философія и жизнь", 1910.

10. О Д. И. Писаревѣ, см. А. М. Скабичевскаго, Литературныя воспоминанія, новое изд. подъ ред. Б. Казмина, Лгр. Academia 1932; Е. Казановичъ, Д. И. Писаревъ, 1840—1856, Пгр. 1922; Е. Соловьевъ, Д. И. Писаревъ, 3 изд. Берл. 1922; В. Кирпотинъ, Радикальный разначинецъ, Д. И Писаревъ, „Прибой", 1929". — О Добролюбовѣ см. Матеріалы для біографіи, собр. Н. Чернышевскимъ, сперва въ Р. Мысли 1889, 1, 2, отд. 1890; срв. и въ изданіи Сочиненіи Добролюбова, подъ ред. М. Лемке, т. I, 1911. „Дневники" Добролюбова изданы теперь подъ ред. В. Полянскаго, Лгр. 1932, Срв. Е. В. Аничковъ, Отрывокъ изъ дневника Добролюбова, „Совр. Міръ", 1911, 8; Е. Аничковъ и В. Княжнинъ, Дѣла и дни Добролюбова, Современникъ, 1911, 11, Д. Н. Овсянико-Куликовскій, Къ психологіи Добролюбова, В. Е. 1912 янв.; В. Княжнинъ, Добролюбовъ и Славутинскій, сборн. „Огни", 1916. с 27: „Исторія для Добролюбова начиналась чуть ли не съ него самаго и его единомышленниковъ, по крайней мѣрѣ не съ сущаго, а съ должнаго". — О Чернышевскомъ см. статьи Е. А. Ляцкаго въ „Совр. Мірѣ", 1908—1913; срв. еше біогр. сводку А. Лебедева, Р. Стар. 1912; В. Е. Чешихинъ-Вѣтринскій, Н. Г. Чернышевскій, 1828—1889, Пгр. „Колосъ" 1922; Ю. М. Стекловъ, Н. Г. Чернышевскій, 2 тома, 2 изд. 1928. Дневники и письма. Чернышевскаго теперь изданы: Н. Г. Чернышевскій, Лите-

ратурное наслѣдіе, 3 тома, 2 изд. 1928 1930. О полемикѣ Чернышевскаго съ Юркевичемъ см. у Волынскаго, Русскіе критики. Позднѣйшая статья Чернышевскаго противъ дарвинизма въ „Р. Мысли“ 1888, сентябрь: Старый трансформистъ, Происхожденіе теоріи благотворности борьбы за жизнь (перепечатана въ Собр. Сочин., т. XI); срв письма Чернышевскаго къ Гольцеву въ сборникѣ: „Памяти В. А. Гольцева“, 1910. — О движеніи 70-хъ годовъ см., прежде всего книгу В. Богучарскаго, Активное народничество семидесятыхъ годовъ, М. изд. Сабашниковыхъ, 1912; срв у А. А. Корнилова, Общественое движеніе при Александрѣ II, 1909 (первое изданіе 1905 года, Парижъ, безъ имени автора); С. М. Степнякъ-Кравчинскій, Подпольная Россія, Лонлонъ 1893, 2 изд. 1906; П. А. Крапоткинъ, Записки революціонера, полн изд. 1920; П. Л. Лавровъ, Народники- пропагандисти 1872—1878 годовъ, Спб. 1907; Г. П Федотовъ, Трагедія интеллигенціи, „Версты“, II, 1926. Очень важны воспоминанія О. В. Аптекмана, Общество „Земля и воля“ 70-хъ годовъ, новое изданіе, Пгр. „Колосъ“ 1924; „Автобіографія“ А. Михайлова недавно переиздана въ одномъ изъ выпусковъ Ист. Рев. Соц. библіотеки, 2 изд. 1925. О Маликовѣ см. А. И. Фаресовъ, Семидесятникъ, СПб 1905 (изъ „В. Е.“, 1904, 9); срв. М Фроленко, Изъ далекаго прошлаго, Мин. Годы, 1908, VIII; А. Пругавинъ, Левъ Толстой и „богочеловѣки“, Р. Бог. 1911, авг., 147—165 (здѣсь указаніе на переписку Маликова съ Влад. Соловьевымъ, утрачена). — О Достоевскомъ см. указатель литературы, изданный А. Г Достоевской, 1903; продолженіе (до 1923 вкл.) въ сборникѣ о Достоевскомъ подъ ред. А. С. Долинина, т. II, 1924. Изъ прежнихъ изданій всего полнѣе изданіе тов. „Просвѣщеніе“ въ 23 томикахъ, изъ нихъ въ 22-мъ и 23-мъ забытые и новые тексты, собранные съ примѣчаніями Л. П. Гроссманомъ. Срв. новое изданіе Госиздата, 13 томовъ, 1926—1930. Кромѣ того: Письма, подъ ред. А. С. Долинина, вышло 3 тома, 1928—1934 (кончая 1877 годомъ; изъ писемъ позднѣйшихъ лѣта нужно особо отмѣтить письма къ Любимову, изд. Б. Л. Модзалевскимъ, Достоевскій о братьяхъ Карамазовыхъ, Былое, № 15, 1920). Указатель писемъ и воспоминаній о Достоевскомъ см. въ сб. „Творчество Достоевскаго“, подъ ред. Л. П. Гроссмана, Одесса, 1921. Основнымъ собраніемъ біографическихъ матеріаловъ остается изданіе Ор. Миллера: Біографія, письма и замѣтки изъ записной книжки.., 1883 года. Нужно прибавить: „Воспоминанія А. Г. Достоевской“, подъ редак. Л. П. Гроссмана, Госизд. 1930. Въ послѣдніе годы издано много новыхъ текстовъ и черновыхъ записей: Документы по исторіи литературы и общественности, в. I. Ф. М. Достоевскій, изд. Центрархива, М. 1922 (матеріалы по „Бѣсамъ“, подъ ред. В. М. Фриче, и тексты по „Житію великаго грѣшника“ подъ ред. Н. К. Бродскаго); срв. Н. Бродскій, Творческая исторія романа Бѣсы, по неизд. мат., „Свитокъ“, № 1 1922; В. Комаровичъ, Неизд. глава романа Бѣсы, Исповѣдь Ставрогина, „Былое“, кн. 19, отд. Берл. 1921; рукописные матеріалы къ „Преступленію и наказанію“. подъ ред. И. И. Гливенка, 1931; къ „Идіоту“, подъ ред. П. Н. Сакулина, 1931; къ „Подростку“ въ нѣм. пер. подъ ред В Л. Комаровича, Der unbekannte Dostojewski, Piper-Verlag, München 1926; къ „Братьямъ Карамазовымъ“ подъ ред. В. Л. Комаровича въ нѣм. переводѣ: Die Urgestalt der Brüder Karamazoff, M. 1928, съ очень цѣннымъ и обширнымъ введеніемъ, и по-русски въ сб. о Достоевскомъ, т. III, 1935. Въ литературу вводитъ очеркъ В. Л Комаровича, Достоевскій, Современныя проблемы историко-литературнаго изученія, Лгр. 1925 (брошюра); срв. его-же, Neue Probleme der Dostojevsksij-Forschung, 1925—1930, Zeitschr. für die Slavische Philologie, Bd. X и XI; Литературное наслѣдіе Достоевскаго за годы революціи, Обз. публик. 1917—1933 г. „Литературное Наслѣдство“, 15, 1934. Общее введеніе въ религіозную проблематику Достоевскаго: Влад. Соловьевъ, Три рѣчи о Достоевскомъ (1881—1882), перепечатана въ „Сочиненіяхъ“, т. 3-й; В. В. Розановъ, Легенда о Великомъ Инквизиторѣ, въ Р. Вѣстникѣ 1891 и отд. 1894, 3 из-

дан. 1906; Д. С. Мережковскій, Толстой и Достоевскій, т. I и II, 1, 2, изъ Міра Искусства, отд. 1901, 4 изд. 1909; А С. Волжскій, Религіозно-нравственная проблема у Достоевскаго, Міръ Божій, 1905, 6, 7, 8; И. Вернеръ, Типъ Кириллова у Достоевскаго, Нов. Путь, 1903, 10, 11 и 12; В. Ивановъ, Достоевскій и романъ-трагедія, Р. Мысль 1912, 5 и 6; С. Н. Булгаковъ, Русская трагедія, О Бѣсахъ, Р. Мысль, 1914, 4; Н. Бердяевъ, Ставрогинъ, Р. М. 1914, 5; Вяч. Ивановъ, Основной миѳъ въ романѣ „Бѣсы", Р. М. 1914, 4, и сб. Борозды и межи, 1916; Ликъ и личины Россіи, Къ изслѣдованію идеологіи Достоевскаго, Р. М. 1917, январь, и сб. Родное и вселенское, 1918; А. Долининъ, Исповѣдь Ставрогина, Лит. Мысль, 1922 г.; J. Поповић, Философиjа и религиjа Достоевскога, Ср. Карлов. 1923; Н. А. Бердяевъ, Міросозерцаніе Достоевскаго, 1923; W. Ivanov, Dostojewskij, Tübingen, Mohr. 1932; R. Guardini, Dostojewskij, Der Mensch und das Glauben, 1933; срв. еще статью Р. Плетнева, Достоевскій и Евангеліе, Путь, кн. 23 и 24, 1930; Сердцемъ мудрые (о „старцахъ" у Достоевскаго), О Достоевскомъ, Сборн. статей подъ редак. А. Л. Бема, II, Прага 1933; см. мою статью: Религіозныя темы Достоевскаго, „Россія и славянство", № 117, 21 фев. 1931. Много цѣнныхъ наблюденій въ книгѣ М. М. Бахтина, Проблемы творчества Достоевскаго, изд. „Прибой" 1929. Заслуживаетъ полнаго вниманія мысль о философской полифоніи у Достоевскаго; срв с. 41—42: „Міръ Достоевскаго глубоко плюралистиченъ. Если уже искать для него образъ, къ которому какъ бы тяготѣетъ весь этотъ міръ, образъ въ духѣ міровоззрѣнія самого Достоевскаго, то такимъ является церковь, какъ общеніе неслiянныхъ душъ" (срв. у Данте). Нужно назвать еще коллективные труды о Достоевскомъ: три сборника о Достоевскомъ, изд. подъ ред А. С. Долинина, 1922—1935; московскій сборникъ о Достоевском, Труды Госуд. Академіи худ. наукъ, Литер. секція, в. 3, 1928; пражскіе сборники о Достоевскомъ подъ ред. А. Л. Бема, 1929—1936. Къ вопросу о религіозно-соціальной темѣ у Достоевскаго см. В. Комаровичъ, Юность Достоевскаго, Былое, № 23, 1924; „Міровая гармонія" Достоевскаго, „Атеней", Истор.-лит. временникъ, кн. 1—2, Пгр. 1924; срв. Г. И. Чулковъ, Достоевскій и утопическій соціализмъ, Каторга и ссылка, кн. 51 и 52, 1919; А. Скафтымовъ, „Записки изъ подполья" среди публицистики Достоевскаго, Slavia, VIII, 1929—1930. Подлинный текстъ „Показанія" Достоевскаго въ 1849 году, Космополисъ 1898, сент., 193—212; очень остро поставлена тема уединенія: „сами мы бѣжимъ общенія, дробимся на кружки, или черствѣемъ въ уединеніи" (с. 198). Срв. Н. Бельчиковъ, Достоевскій и Петрашевцы, Красный Архивъ, 45 и 46, 1926; Петрашевцы, Сборникъ матеріаловъ, подъ ред. П. Е. Щеголева, 1—3, ГИЗ, 1926 и 1927; см. еще у Семевскаго, В. И., Петрашевскій и петрашевцы, т. II, 1923, и у Сакулина, Русская литература и соціализмъ. Объ отношеніяхъ Достоевскаго и Соловьева см Dr. Prohaska, F. M. Dostojewski, Zagreb, 1921; Э. А. Радловъ, Соловьевъ и Достоевскій. сб. „Достоевскій", подъ ред. Долинина, I, 1922; Fr. Grivec, F. M. Dostojevskij in Vladimir Solovjev, Ljubljana, 1931; С. I. Гессенъ, Борьба утопіи и автономія добра въ міровоззрѣніи Ф. М. Достоевскаго и Вл. Соловьева, Совр. Зап. 45 и 46, 1931. Извѣстную главу II-ой книги „Буди, буди!" въ „Бр. Карамазовыхъ" нужно сопоставить со спорами 70-хъ годовъ о церковномъ судѣ и въ частности со статьей о. М. Горчакова во II томѣ „Сборника Государственныхъ знаній", подъ ред. В. П. Безобразова, 1874. „Легенда о Великомъ Инквизиторѣ" должна быть изслѣдована заново. Нужно напомнить, что основная тема ея уже встрѣчается у Достоевскаго въ „Хозяйкѣ" (1848), но тамъ остріе обращено противъ соціализма. Еще нужно отмѣтить: Н. Бельчиковъ, Достоевскій и Побѣдоносцевъ, Красный Архивъ, II, 1922; Л. П. Гросманъ, Достоевскій и правит. круги 70-хъ годовъ, Лит. Наслѣдство, 15, 1934. — К. Н. Леонтьевъ, Сочиненія, т. I—IX, изд. Саблина, 1912—1914 (расчитано было на 12 томовъ); статьи противъ Достоевскаго, Наши новые христіане (1882), перепечатаны въ VIII-мъ

томѣ; О. Климентъ Зедергольмъ, Р. Вѣстникъ, 1879, 11 и 12, отд. 1882[2]; Четыре письма съ Аѳона, Бог. Вѣстн. 1912, 11 и 12, и отд; Влад. Соловьевъ, Объ эстетикѣ жизни, М. 1912; отрывокъ „О богословствованіи мірянъ" (1888), Бог. Вѣстн., 1913, янв.; Письма къ А. А. Александрову, Богосл. Вѣст. 1914 и 1915, и отд.; О Леонтьевѣ см. статью А. Коноплянцева, Р. Біограф. Словарь, 1914, съ подроб. библіографіей; срв. статью Вл. Соловьева, въ Словарѣ Брокгауза; характерная критика взглядовъ Леонтьева, какъ „лже-аскетическихъ" у М. Антонія, Какъ относится служеніе общественному благу къ заботѣ о спасеніи души, 1892, и въ „Собраніи Сочиненій, т. II. В. В. Розановъ, Эстетическое пониманіе исторіи, Р. Вѣстн. 1892, 1; продолженіе подъ заглавіемъ: Теорія историческаго упадка, 2 и 3; О старчествѣ, 1894, 10; Письма Леонтьева съ примѣчаніями, 1903, 4, 5, 6; свящ. К. Н. Аггѣевъ, Христіанство и его отношеніе къ благоустроенію земной жизни, Опытъ крит. и богослов. оцѣнки раскрытаго К. Леонтьевымъ пониманія христіанства, К. 1909 (срв. замѣтку С. Л. Франка, Эстетическое изувѣрство, перепечатана въ его сборникѣ „Философія и жизнь", 1910); Памяти К. Н. Леонтьева, Лит. сборникъ, Спб. 1911 (здѣсь подробная библіографія); Б. Грифцовъ, Судьба К. Н. Леонтьева, Р. Мысль, 1913, 1, 2, 4; А. К. Закржевскій, Одинокій мыслитель (К. Леонтьевъ), К. 1916 (изъ „Христ. Мысли"); прот. І. И. Фудель, Констан. Леонтьевъ и Влад Соловьевъ въ ихъ взаимныхъ отношеніяхъ, Р. Мысль, 1917, XI—XII; С. Булгаковъ, Судьба К. Леонтьева, сб. Тихія Думы, 1918, 115—134; Н. А. Бердяевъ, Конст. Леонтьевъ, 1930; срв. мою статью: Die Sackgassen der Romantik, Orient und Occident, Hf. 11, 1930; Объ Ап. Григорьевѣ говорилъ самъ Леонтьевъ; см. В. Княжнинъ, Неизвѣстная статья К. Леонтьева, Р. Мысль, 1915, 12. Полнаго собранія сочиненій Григорьева не было. Изданіе Н. Н. Страхова остановилось на 1-мъ томѣ, Сочиненія А. Григорьева I, 1876; новое изданіе подъ ред. В. Спиридонова тоже прервалось на І-мъ томѣ, Пгр. 1918; срв. еще „Собраніе сочиненій", подъ ред. В. Саводника, 1915—1916, вышло 13 выпусковъ; Стихотворенія, подъ ред. А Блока, въ изд К. Ф. Некрасова, М. 1915 (здѣсь же статья Блока, Судьба Григорьева, перепечатана въ его Сочин., т. VII); „Воспоминанія" Григорьева, лучшее изданіе подъ ред. и съ коммент. Иванова Разумника Academia, 1930 (здѣсь и указатель литературы); срв. еще Ап. Григорьевъ, „Человѣкъ будущаго"; М. 1916; Матеріалы для біографіи, подъ ред. В. Княжнина, П. 1918; Н. Н. Страховъ, Воспоминанія объ Ап. Григорьевѣ, съ прим. Ѳ. Достоевскаго, Эпоха, 1864, 9. О Григорьевѣ см. П. Н. Сакулинъ, Органическое міровоспріятіе, Вѣстникъ Европы, 1915, Іюнь; срв. еще С. А. Венгеровъ, Молодая редакція „Москвитянина", В. Е. 1886, 2. Въ 90-хъ годахъ Леонтьевъ былъ близокъ съ Т. Филипповымъ, ихъ сближало общее имъ церковно-политическое грекофильство. У Леонтьева была тогда надежда на будущее усиленіе власти вселенскаго патріарха (съ присоединеніемъ Царьграда къ Россіи), нужно „сосредоточить церковное управленіе Православія". Леонтьевъ подчеркивалъ независимость Церкви, „сила и свобода".

11. Собраніе Сочиненій Вл. Соловьева, I—VIII + IX-ый доп, 1902—1907; 2-ое изд., I—X, 1911—1914. Сюда не вошли сочиненія, изданныя за границей, — La Russie et l'Eglise Universelle, Paris 1886, р. пер. Г. А. Рачинскаго, М. 1911; L'idée russe, 1886. р. пер, 1911; очень характерная рецензія на книгу Лопатина, написанная для „Вѣстника Европы", Свобода воли и причинность, издана впервые П. Поповымъ, Мысль и Слово, № 2, 1921; Письма I—III, 1908—1911; IV, 1923; Стихотворенія, 6 изд. 1915 и 7 изд. 1918 (съ пред. и прим. С. М. Соловьева); Шуточныя пьесы, М. 1922. Литература по 1912 годъ указана въ приложеніи къ сборнику „О Вл. Соловьевѣ", изд. „Путь", 1911; нѣк. дополненія см. въ моей статьѣ, Новыя книги о Влад. Соловьевѣ, Извѣстія Од Библ. общества, т. I, 6—7, 1912. Подробная біографія Соловьева была предпринята С. М.

Лукьяновымъ, О Соловьевѣ въ его молодые годы, 1—2, 1916—1918 (изъ ЖМНПр.); т. 3, в. 1, изд. Р.А. Н. 1921; срв. о ней мою статью: Молодые годы Вл. Соловьева, „Путь". кн. 9, 1928. Основная монографія кн. Е. Н. Трубецкого, Міросозерцаніе Вл. С. Соловьева, 2 тома, 1913; срв. его полемику съ Л. М. Лопатинымъ въ „Вопр. Фил. и Псих.", 1913 и 1914 годовъ; срв. С. Котляревскій, Философія конца, ВФПс. 119, 1913; еще рец. С. Голованенко, Бог. В., 1913, Іюль—Авг.; о книгѣ Трубецкого и у А. А. Гизетти, О міросозерцаніи Вл. Соловьева, Завѣты, 1914, 2 (срв. его-же, Вл. Соловьевъ и его „школа", въ „Русская литература XX вѣка", подъ ред. С. А. Венгерова). Срв. еще очень цѣнныя статьи А. С. Волжскаго, Проблема зла у Вл. Соловьева, Вопросы религіи, в. 1, М. 1906, с. 221—297; Человѣкъ въ философской системѣ В. С. Соловьева, Р. Вѣд. 1903, № 209, и въ сб. „Изъ міра литературныхъ исканій", 1906. Изъ біографическихъ матеріаловъ нужно еще отмѣтить: „Воспоминанія" И. И. Янжула, Р. Ст. 1910, мартъ, отд. 1914; Л. М. Лопатинъ, Памяти Вл. С. Соловьева, ВФПс. 1910; Н. Никифоровъ, Петербургское студенчество и Вл. С. Соловьевъ, В. Е. 1912, янв. (о лекціяхъ Соловьева въ 1880-1881: „на каѳедрѣ Соловьевъ не читалъ лекціи, но властно училъ, какъ обыкновенный пророкъ"). Отзывъ современника о лекціяхъ Соловьева (с. 310) взятъ изъ статьи Н. Минскаго, „Новое Слово" Соловьева, Устои, 1881, № 2, цит. у Б. Козьмина, Отъ 19 февраля къ 1 марту, Очерки ио исторіи народничества, М. 1933, с. 276—277. Срв. любопытныя наблюденія у П. Л. Лаврова, Соціальная революція и задачи нравственности, Старые вопросы, [1885], съ прим. П. Витязева, „Колосъ", Пгр. 1921, с. 98—99: „Въ серединѣ 70-хъ годовъ пришло въ эмигрантскій лондонскій монастырь странное извѣстіе о мистической сектѣ среди русскихъ революціонеровъ. Извѣстіе оказалось вѣрнымъ. Весьма уважаемые личности были захвачены этой эпидеміей. Но она была непродолжительна". Для Лаврова очень характерно, что ему было неловко распрашивать участниковъ о движеніи, и потому о немъ онъ зналъ весьма смутно. „Съ начала 80-хъ годовъ явленія переживанія религіознаго элемента въ Россіи стали повторяться чаще и получать болѣе опредѣленную форму.., Всюду порождала большею частью фантастическая смѣсь православія съ философскимъ идеализмомъ, народничества съ идейными хитросплетеніями, доступными лишь небольшому меньшинству... Всего печальнѣе было то, что растущая молодежь, воспитанная въ недавней эпохѣ на трезвой мысли Бѣлинскаго, Герцена, Чернышевскаго, Добролюбова, пріучалаеь толпиться около каѳедръ восторженныхъ проповѣдниковъ, стушевывавшихъ противорѣчія науки и религіи; пріучалась смотрѣть на религіозныя стремленія и на метафизическія положенія учителей этой школы, какъ на естественные и правомѣрные элементы человѣческой мысли; пріучались зачитываться произведеніями, которыя, при всемъ талантѣ ихъ авторовъ, прежде не были бы даже разрѣзаны". Лавровъ имѣлъ въ виду, прежде всего, Соловьева (еще и Льва Толстого). Соловьевъ читалъ тогда лекціи о ходѣ просвѣщенія въ Россіи въ настоящее время; см. еще П. Щеголевъ, Событіе 1-го марта и Вл Соловьевъ, Былое, 1906, мартъ, запись лекціи (срв. еще въ Быломъ 1907, мартъ, и особенно „Новые документы", изд. П. Щеголевымъ, Былое 1918, 5; 4—5, и въ сборникѣ: К. П. Побѣдоносцевъ и его корреспонденты подъ ред. М. Н. Покровскаго, т. I, 1 и 2, 1923, по указателю; взгляды Соловьева о нравственномъ призваніи царской власти не измѣнились и позже, см. „Письмо Соловьева къ Николаю II", изд. Э. Л. Радловымъ, „Начала" 1921, I, с. 186—190 (прибл. 1896—1897 г.) Печатный текстъ „Чтеній о Богочеловѣчествѣ" не вполнѣ соотвѣтствуетъ самымъ первоначальнымъ чтеніямъ (1878). Печатаніе затянулось до 1882-го года. Первоначально помѣщался стенографическій отчетъ въ „Церк. Вѣстникѣ", но вскорѣ это было остановлено. Предварительную „программу чтеній" см. напр. въ „Прав. Обозр." 1878, I, 344 слѣд. Въ окончательномъ текстѣ опу-

щено эсхатологическое заключеніе, противъ „вѣчныхъ мученій". См. письмо Н. Н. Страхова къ Льву Толстому о послѣдней лекціи Соловьева въ апрѣлѣ 1878 (на ней былъ м. пр., Маликовъ). „Эта лекція была очень эффектна. Съ большимъ жаромъ онъ сказалъ нѣсколько словъ противъ догмата о вѣчныхъ мученіяхъ. Конечно, онъ готовъ былъ проповѣдывать многія другія ереси, но очевидно не смѣлъ, и выбралъ этотъ догматъ для того, чтобы вполнѣ ясно высказаться". И Страховъ заключаетъ: „выходитъ пантеизмъ совсѣмъ похожій на Гегелевекій; только со вторымъ пришествіемъ впереди. Каббала, гностицизмъ и мистицизмъ внесли тутъ свою долю". Толстовскій Музей II, 160—161. Срв. Письма Соловьева IV, 163 и 200. Соловьевъ былъ въ это время близокъ къ либерально-религіозному кружку в. кн. Константина. Нужно отмѣтить еще его участіе въ богословскихъ журналахъ, см. его библіографическіе обзоры въ „Странникѣ" 1877 года (издавалъ тогда свящ. С. В, Протопоповъ изъ Смольнаго Института) Въ „Странникѣ" тогда же участвовалъ и Лѣсковъ. Для пониманія теократическаго сдвига у Соловьева въ началѣ 80-хъ годовъ особенно характерны его письма къ Ив. Аксакову и А. А. Кирѣеву (теперь Письма, IV). Менѣе извѣстно вліяніе на Соловьева кн. Е. К. Волконской, которая перешла послѣ долгихъ колебаній въ католичество въ ноябрѣ 1887-го года. Срв. съ книгами Соловьева и ея книгу: О Церкви, Историческій очеркъ, Berlin 1888 (издано безъ имени автора); см. и посм. отвѣтъ критикамъ: Церковное преданіе и русская богословская литература, Фрейбургъ въ Бризгавѣ, 1898. О Волконской см. воспоминанія ея сына: С. М. Волконскій, Мои воспоминанія (1860—1920) съ р. кат. точки зрѣнія см. еще M. d'Herbigny, Un Newman russe, Vladimir Soloviev, P. 1911, 3 éd. 1934; K. Jindřich, V. S. Solovjev, jeho život a působení, s. d., Praha; F. Grivec, V. S. Solovjev, Zagreb 1918; срв. E. v. Ivanca, Zur Philosophie Wl. Solovjew, Russentum und Vätertheologie, Orientalia Christiana, v. XXXII (89), 1933, 159—167. Объ отношеніяхъ со Штроссмайеромъ см. Dr. Svetozar Rittig, De relationibus Solovjevii ad Croatas, Acta II Conventus Velehradensis, Pr. Boh. 1910 (р. пер. М. 1911); ks. Jan Urban, Wl. Solowiew i biskup Strossmayer, Przegled Powsgechny 1909 и въ его книжкѣ: Katolicyzm a Prawoslawie, Kr. 1912; А. Л. Погодинъ, Вл Соловьевъ и еп. Штроссмайеръ, Р. Мысль, 1922—24, кн. 9—12. Нѣсколько любопытныхъ подробностей см. въ перепискѣ Ф. Рачкаго и еп. Штроссмайера, недавно изданной, Korespondencija Rački-Strossmayer, I—IV, Zagreb, 1928—1931. Рачки обратилъ вниманіе на „Великій споръ", Znamenit projav (III. 94). Онъ познакомился съ Соловьевымъ въ Москвѣ, въ сентябрѣ 1884 г. Соловьевъ писалъ тогда о римскомъ приматѣ. Въ Загребѣ и Дяковарѣ Соловьевъ былъ впервые въ іюлѣ 1886. Рачки посовѣтовалъ ему писать по французски, а не по нѣмецки. Французская книга Соловьева разрослась изъ его статьи, которую онъ началъ писать въ 1886-мъ году для Leroy-Beaulieu подъ заглавіемъ: Philosophie de l'Eglise universelle; о пребываніи Соловьева въ Парижѣ въ 1887 году см. Princesse de Sayn Wittgenstein, Souvenirs, 1825—1907, Paris 1807, p. 180—182. Еп. Штроссмайеръ съ огорченіемъ отмѣчалъ, что въ Римѣ мало интересовались идеями Соловьера, -- mnogo manje u Rimu nisu ljudi tomu dozreli (III, 223); ja i opet velim: nisu za tu svrhu dozreli v Petrogradu, ali još manje u Rimu; u Rimu još svendilj su in expectative dominii temporalis, pan zato i u pitanjih strogo religioznich nisi posve slobodni (III, 200). Тѣмъ не менѣе Штроссмайеръ совѣтовалъ Соловьеву поѣхать въ Римъ и расчитывалъ на личный пріемъ его папой. Однако національно-дипломатическія трудности прежде всего оказались непреодолимыми (австро-славянская неувязка и русско-польскій вопросъ). Къ этому позже присоединились богословскія разногласія. См. письма Соловьева къ Пирлингу и Мартынову. Вопросъ о католическихъ увлеченіяхъ Соловьева заново пересмотрѣнъ во французской диссертаціи Д. Н. Стремоухова, которая вскорѣ выходитъ въ свѣтъ въ серіи изданій Страссбургскаго Университета. — Недавно вышед-

шая книга Wl. Szylkarski, Solowjews Philosophie der All-Einheit, Eine Einführung in seine Weltanschaung und Dichtung, Comm. ordinis philologorum Univ. Vytauti Magni, Vol. IX, Kannas, 1932, не представляетъ большого интереса. Въ только что вышедшей книгѣ К. В. Мочульскаго, Влад. Соловьевъ, Жизнь и ученіе, П. 1936, есть нѣсколько мѣткихъ наблюденій.

12. Философія Общаго дѣла, Статьи, мысли и письма Н. Ѳ. Ѳедорова, изд. подъ ред. В. А. Кожевникова и Н. П. Петерсона, т. 1, Вѣрный, 1907; т. II, М. 1913; срв. Н. П. Петерсонъ, Н. Ѳ. Ѳедоровъ и его книга „Философія Общаго дѣла" въ противоположность ученію Л. Н. Толстого о „непротивленіи" и другимъ идеямъ нашего времени, Вѣрный, 1912; В. А. Кожевниковъ, Н. Ѳ. Ѳедоровъ, Опытъ изложенія его ученія по изд. и неизд. произведеніямъ, перепискѣ и личнымъ бесѣдамъ, ч. I. М. 1908 (изъ „Русскаго Архива" 1904 и слѣд. годовъ); „Вселенское Дѣло", Сборникъ 1, Одесса, 1914, осн. статья А. Горностаева, Тяга земная; Сборникъ 2, Рига 1934, здѣсь обзоръ изданій Ѳедорова; срв. А. Остромировъ, Н. Ф. Федоровъ и современность, вып. 1—4, 1928—1933. Изъ литературы нужно отмѣтить: С. Н. Булгаковъ, Загадочный мыслитель (1908), переп. въ „Два града", т. II, 1912; срв. его-же, Идея общаго дѣла, запись по памяти, „Вѣстникъ" РСХД, 1934, X; Н. А. Бердяевъ, Религія воскрешенія, „Философія общаго дѣла" Н. Ѳ. Ѳедорова, Р. Мысль, 1915, Іюль; С. А. Голованенко, рецензія на изданіе „Философія Общаго дѣла", Бог. Вѣстн. 1913, Дек.; его-же статьи: Философія смерти и воскресенія и Православіе и культъ предковъ, Б. Вѣстн. 1914, Апр. и Май; Тайна сыновства, О христіанствѣ Н. Ѳ. Ѳедорова, Б. В., 1915 г. мартъ; срв. мою статью, Проектъ мнимаго дѣла, Совр. Записки, кн. 59, 1935.

13. Кромѣ общихъ обзоровъ по исторіи русской философіи, указанныхъ уже раньше, слѣдуетъ отмѣтить: Л. М. Лопатинъ, Философскія характеристики и рѣчи, М. 1911 (рядъ характеристикъ дѣятелей М. Псих. общества); Н А. Котляревскій, Воспоминанія о В. П. Преображенскомъ, Вопр. Фил. и Псих., кн. 54, 1900, перепечатаны въ его сборникѣ, Старинные портреты, 1907; сборникъ: Н. Я. Гротъ, въ очеркахъ, воспоминаніяхъ и письмахъ, СПб. 1911; срв. Воспоминанія кн. Е. Н. Трубецкого, София 1922 (изъ „Русской Мысли"); Я. Н. Колубовскій, Изъ литературныхъ воспоминаній, Ист. Вѣстн. 1914, апр.; о Лопатинѣ см. очеркъ А. И. Огнева, Пгр. 1922, „Колосъ"; срв. Т. Райновъ, Лейбницъ въ въ р. философіи, В. Е. 1916, Дек.; С. А. Аскольдовъ, А. А. Козловъ, М. „Путь" 1912. О Страховѣ см. въ особенности В. В. Розановъ, Литературные изгнанники, т. I, СПб. 1913 (пареписка со Страховымъ и къ ней примѣчанія); см. также переписку Страхова съ Л. Толстымъ въ изд. Толстовскаго музея, т. II, 1913. Библіографія у Колубовскаго, ВФПс 32, 1895.

VII. Историческая школа.

1. Общее введеніе въ эпоху реформъ: А. А. Папковъ, Церковно-общественные вопросы въ эпоху Царя Освободителя (1855—1870), СПб. 1902 (изъ „Странника" за 1901 г.); В. В. Миротворцевъ, Мѣры правительства къ преобразованію быта православнаго бѣлаго духовенства въ царствованіе имп. Александра II, Прав. Соб. 1880, т. III; Н. Руновскій, Церковно-гражданскія законоположенія относительно православнаго духовенства въ царствованіе имп. Александра II, Каз. 1898; срв. у Н. Барсукова, Жизнь М. П. Погодина, т.т. XIV и XV; „Записка" К. Аксакова перепечатана въ сборникѣ Бродскаго (отмѣчена выше). Записка Каткова была издана только позже, Н. Любимовъ, Катковъ и его историч. заслуга, СПб. 1889, с. 80. „Записка" А. Н. Муравьева, Р. Арх. 1883, II, 175—203 (повидимому, напечатана не вся); отвѣтъ Филарета въ сборникѣ его писемъ

къ Муравьеву, с. 640 слѣд., и въ Собр. Отз. и мнѣній, IV, 211—216 и 225—226; отвѣтъ Филарета о статьѣ Гилярова (напечатана въ „Приб.", 1862, кн. 2), Собраніе отзывовъ и мнѣній, т. V, с. 314 слѣд. См. еще Письма м. Иннокентія, изд. И. Барсуковымъ, 2 тома, СПб. 1897; здѣсь его переписка съ Муравьевымъ; срв. И. Барсуковъ, Иннокентій, м. Моск. и Колом., М. 1883 (рец. Н. Минаева, ЖМНПр. 1884, сент.). См. еще Вяч. Богдановичъ, Отраженіе эпохи 60-хъ годовъ въ русской церковной проповѣди, Учено-богословскіе и церковно-практическіе опыты студентовъ Кіевской дух. академіи, вып. 1, К. 1904, с. 95—321.

2. Общаго обозрѣнія дух. журналистики 60-хъ и 70-хъ годовъ сдѣлано не было. Можно указать только отдѣльныя статьи, напр., Ив. Королькова, Двадцатилѣтіе журнала „Труды Кіевской Д. Академіи", 1860—1879, въ „Трудахъ" 1881 года; особо слѣдуетъ отмѣтить статьи В. Ѳ. Пѣвницкаго, Требованія по отношенію къ духовной журналистикѣ въ нашемъ читающемъ обществѣ. 1861, № 9 (срв. откликъ въ „Православномъ Обозрѣніи", 1861, № 12); Жизнь и школа, 1862, № 3, о необходимости современнаго направленія въ проповѣдничествѣ и журналистикѣ. Еще см. Г. О. Булашевъ, Кр. историч. записка по поводу 30-лѣтія изданія при К. Дух. семинаріи журнала „Руководство для сельскихъ пастырей", Кіевъ, 1890. Очень много интереснаго матеріала можно отыскать, просматривая въ тогдашнихъ журналахъ хронику, извѣстія, замѣтки и библіографію, особенно въ „Прав. Обозр.". См. еще Н. А. Скроботовъ, Приходскій священникъ А. В. Гумилевскій, СПб. 1871 — Объ о. Иванцовѣ-Платоновѣ см. некрологъ Ив. Н. Корсунскаго, Бог. В. 1894, дек., здѣсь-же перечень трудовъ. Для пониманія религіозно-практическаго идеала Иванцова важны его слова и проповѣди: За двадцать лѣтъ священства, 2 изд. 1884; За третье десятилѣтіе священства, Серг. Пос. 1894. Слѣдуетъ отмѣтить любопытный эпизодъ. Въ 1885-мъ году возникла мысль включить въ новое собраніе сочиненій Толстого особый томикъ его религіозно-нравственныхъ статей. И для облегченія цензурныхъ затрудненій самъ Толстой просилъ Иванцова-Платонова взять на себя редакцію этого тома съ правомъ сокращать и оговаривать въ особыхъ примѣчаніяхъ всѣ спорныя мѣста. Работа была выполнена, Толстого вполнѣ удовлетворила, но изданіе не было разрѣшено. Срв. письмо Л. Толстого къ Иванцову (1885 года) въ новомъ изданіи его сочиненій, т. 63 (1934), с. 316 подъ № 469. Объ Иванцовѣ см. въ „Вопросахъ философіи и психологіи" статьи прот. Гр. Смирнова Платонова (кн. 24, 1894), кн. С. Н. Трубецкого и М. С. Корелина (кн. 27, 1895); срв. М. С. Корелинъ, Памяти А. М. Иванцова Платонова, Р. Мысль, 1895, янв. Статья Трубецкого перепечатана и въ его „Собр. Сочиненій", т. I, 1907. — Объ о. П. А. Преображенскомъ см. некрологъ Ив. Н Корсунскаго, Бог. В. 1893, іюль. — Книги Д. И. Ростиславова изданы были анонимно: О бѣломъ и черномъ духовенствѣ, 2 тома, 1858; Объ устройствѣ духовныхъ училищъ въ Россіи, 2 тома, Лиц. 1862 (срв. его-же статьи: О русскомъ ученомъ монашествѣ, Историческое изслѣдованіе, въ „Церковно-Общественнномъ Вѣстникѣ" 1880 года). Безъ имени автора вышла и книга свящ. I. Белюстина: Описаніе сельскаго духовенства въ Россіи, „Русскій заграничный сборникъ за 1858 годъ", изд. М. И. Погодина, Берл. 1859 (срв. отвѣтъ: Русское духовенство, изд. Н. В. Елагина, Берл. 1859). Замѣчаніе С. Н. Трубецкого взято изъ его „Проектированнаго чтенія на „богосл. бесѣдахъ" въ 1900—1901 г.г., Собр. Сочиненій, т. I, 446—451. О графѣ Д. А. Толстомъ, какъ оберъ-прокурорѣ, см. у кн. В. А. Мещерскаго, Воспоминанія, т. II, 1898, с. 470 сл. Проектъ преобразованія церк. суда и къ нему объяснительная записка опубликованы въ „Правит. Вѣстникѣ" 1873 года, №№ 157 и 159, перепечатаны въ „Христ. Чтеніи„ 1873, т. II и въ „Прав. Обозрѣніи" 1873, т. II. Срв. статью Т. Барсова, О духовномъ судѣ, Хр. Чт. 1873, I. Въ защиту проекта см. статьи Н. К. Соколова, Прав. Обозр. 1870 и 1871 г.г., противъ былъ А. Ѳ. Лавровъ,

см. его книгу: Предполагаемая реформа церковнаго суда, 2 вып. 1873; срв. его письма къ Горскому временъ комиссіи, Бог. В. 1895, сент. и дек. См. еще письма П. Г. Лебединцева къ прот. Н. Ѳаворову, К. Стар. 1901 года, т 75. Обзоръ литературы у о. М. Горчакова. Сборникъ Госуд. знаній, т. II; тамъ же его статья, Научная постановка церковнаго суда, с. 223—270. Въ связи съ толками о церковныхъ преобразованіяхъ было предпринято изданіе „Правилъ Святыхъ Апостоловъ и соборовъ съ толкованіями" (по гречески съ переводомъ), при участіи о. А. В. Горскаго и проф. А. С. Павлова. Эта книга печаталась сперва отдѣльнымъ приложеніемъ къ „Чтеніямъ общества любителей Духовнаго просвѣщенія" и вышла отд. изданіемъ въ 1876 году. Отзывъ Голубинскаго см. въ его книжкѣ: О преобразованіяхъ, с. 78. Слова м. Арсенія взяты изъ его письма А. Костромскому Платону, 28 дек. 1862 г. Р. Архивъ, 1892, т. I, с. 209

3. Дневникъ В. И. Аскоченскаго, съ прим. и объясненіями Ѳ. И. Булгакова, Ист. Вѣстн. 1882, кн. 1—9. Обзоръ и анализъ всей полемики Аскоченскаго и Бухарева у П. С. Знаменскаго, Печальное двадцатипятилѣтіе, Прав. Соб. 1896 и въ прил. ко 2-му изд. книги Бухарева „О Православіи" (1906); Богословская полемика 60-хъ годовъ, Прав. Соб. 1902 и отд. отт.; срв. о Бухаревѣ у Знаменскаго въ Исторіи Каз. акаДеміи, вып. 1 и 2; В. В. Розановъ, Аскоченскій и о. Ѳеодоръ Бухаревъ (1902), въ сб. „Около церковныхъ стѣръ", т. II, 1906. Основная книга А. Ѳеодора, О Православіи въ отношеніи къ современности, СПб. 1860, 2 изд. 1906; срв. Три письма къ Н. В. Гоголю, писанныя въ 1848 году, СПб. 1860; О современныхъ потребностяхъ мысли и жизни, особенно русской, М. 1865; Моя апологія по поводу критическихъ отзывовъ о книгѣ: О совр. потребностяхъ, М 1866; Воапоминанія о покойномъ заштатномъ священникѣ слободы Новоіерусалимской, о. Петрѣ Томаницкомъ, Яросл. 1871 (но ценз. разрѣшеніе еще 1864 года); „Мой герой", автобіографическій отрывокъ, изд. М. П. Погодинымъ, Сборникъ, служащій дополненіемъ къ простой рѣчи о мудреныхъ вещахъ, М. 1875, с. 213—227. Роковая книга Бухарева, Изслѣдованія Апокалипсиса, издана была ред. „Богословскаго Вѣстника", сперва особымъ приложеніемъ къ журналу, потомъ отд. томомъ, Серг. Пос. 1916. Въ свое время она была остановлена, повидимому, по заялюченію проф. М А Голубева. Изъ писемъ Бухарева изданы: къ прот А. А. Лебедеву, Бог. В. 1915, окт.-дек.; къ „казанскимъ друзьямъ", съ цѣнными примѣчаніями о. П. Флоренскаго, Бог. Вѣстн. 1916 и 1917, и отд. С. П. 1917. Очень важный біографическій источникъ: „Мои воспоминанія объ Арх. Ѳеодорѣ", прот. В. Лаврскаго, Бог В. 1905, 7—8, и 1906, 5 слѣд.; срв. еще у Н. П. Гиллрова-Пл, Изъ пережитаго, т. II, 1886; С. К. Смирновъ, Исторія Моск. дух академіи, passim; М. Тарѣевъ, Арх. Ѳеодоръ Бухаревъ, Христіанинъ, 1907, окт. и „Основы христіанства", т. IV; свящ. А. М. Бѣлоруковъ, Внутренній переломъ въ жизни А. М. Бухарева, Бог. Вѣстн. 1915, окт.—дек.; А. Ѳ. Карповъ, А. М. Бухаревъ (Архим. Ѳеодоръ), „Путь", №№ 22 и 23, 1930.

4. О возобновленіи библейскихъ работъ см. у И. А. Чистовича, Исторія русскаго перевода, особенно во 2-мъ изданіи. Здѣсь приведена и „Кіевская записка" и доклады Филарета Моск. Характеристика гр. А. П. Толстого у Гилярова въ письмѣ къ Горскому, Р. Обозр., 1896, Декабрь. Срв. Т. Филипповъ. Воспоминанія о гр. А. П. Толстомъ, Гражданинъ, 1874, № 10. Отрицательныя сужденія еп. Ѳеофана о переводѣ съ еврейскаго въ особенности въ его письмахъ къ полк. С. А. Первухину, изд. съ примѣчаніями, въ „Тр. К. Д. Акад." 1915; срв. прот. I. Корольковъ, Сужденія еп. Ѳеофана и еп. Порфирія о переводѣ Св. Писанія на русскій языкъ, Труды, 1915. сент., с. 142—181. См. *Ѳ. Г. Елеонскій*, Отечественные труды по изученію Библіи въ XIX в., Христ. Чтеніе 1901 и 1902. О Филаретѣ Филаретовѣ см. у Знаменскаго, Исторія каз. академіи, I, passim, и некрологъ *Ив. Королькова*, Тр.КДА 1882; срв.

Письма Филарета къ к. прот. П. Г. Лебединцеву (1872—1882), съ пред. Н. И. Петрова въ ТрКДА 1916. Некрологъ Олесницкаго сост. Н. К. Маккавейскимъ, ТрКДА. 1907, 10. О работахъ И. С. Якимова см. статьи Ѳ. Г. Елеонскаго и И. Т(роицкаго) въ Церк. Вѣстн. 1885 и 1886 г.; срв. и у *Чистовича*, Санкт-Петербургская Духовная академія за посл. 30 лѣтъ, 1886, passim. Отзывъ о Кейлѣ у А. А. Жданова, Лекціи по введенію въ Ветхій Завѣтъ, С. П. 1914 (прил. къ Богосл. Вѣстн) с 14-15 О преподованіи арх. Михаила (Лузина) см. воспоминанія М. Д. Муретова Годы студенчества, Бог В., 1916, 10—12, и 1917, 1. Срв. рѣчь *А. Михаила* въ брошюрѣ: Годичный актъ въ Моск. дух. академіи 1877 года. О славянской Библіи срв. статьи Ив. Евс. Евсѣева въ Христ. Чтеніи, 1913 и слѣд. Въ 1915 въ году при Петроградской Дух. Академіи была образована особая комиссія для критическаго изданія Слав. Библіи. Повидимому, приготовленъ былъ къ изданію только одинъ выпускъ: Малые пророки, подъ ред. Н. Л. Тупицкаго (1918).

5. О Толстовской реформѣ см. у Б. В. Титлинова, Духовная школа, т. II. Проекты новаго академическаго устава съ объяснительной запиской былъ предварительно изданъ въ 1868 году. Отзывы академическихъ конференцій объ этомъ проектѣ см. въ Христ. Чтеніи 1867, т. II; тамъ же замѣчанія частныхъ лицъ, въ I томѣ. Срв. В. С., Проекты преобразованія центральнаго управленія дух. училищами, оставшіеся отъ 1862 года (Ист. справки), Ц. Вѣдомости, 1908, № 2. См. еще у о. Ѳ. И. Титова, Преобразованія духовныхъ академій въ Россіи въ XIX вѣкѣ, Труды К. Д. Акад., 1906, 4, 5, 6. О судьбѣ миссіонерскихъ предметовъ въ Казанской академіи см. у Знаменскаго, въ его „Исторіи", т. II. О съѣздахъ духовенства можно указать еще: свящ. В. Богоявленскій, Епархіальные съѣзды духовенства, ихъ дѣятельность и значеніе, Омскъ, 1902.

6. Объ историческомъ сдвигѣ въ богословскомъ преподаваніи см. у С. К. Смирнова, въ его „Исторіи" Моск. академіи. Литература о Филаретѣ Гумилевскомъ указана выше. О Горскомъ см. біографію С. К. Попова, 1897 (раньше въ „Б. В."); срв. С. К. Смирнова, Воспоминанія, Прав. Об. 1876, ноябрь; въ дек. книжкѣ замѣтка П. С. Казанскаго; Дневникъ Горскаго съ прим. прот. С. Смирнова, 1885 (изъ „Прибавленій"), къ этому изданію поправки см. въ сборникѣ: У Троицы въ Академіи; Н. С(убботи)нъ, Воспоминанія, замѣтка и письма, І. А В. Горскій, Р. Об. 1896, янв. (здѣсь же „замѣчанія на статью Снѣгирева объ иконописи", составленныя Горскимъ); Памяти Горскаго отведена вся ноябрьская книга „Бог. В." за 1900 годъ; А. П. Лебедевъ, Церковный историкъ, А. В. Горскій, перепечатано въ „Церковной Исторіографіи", 2 изд. 1903; С. И. Смирновъ, въ сборникѣ: Памяти почившихъ наставниковъ, С. П. 1914; срв. у В. О. Ключевскаго Отвѣты и Отзывы, с. 308: „Люди, близко и долго его знавшіе, потверждаютъ впечатлѣніе, выносимое читателемъ изъ его печатныхъ трудовъ по ц. исторіи, что критическій талантъ былъ, т. сказать, въ самой натурѣ Горскаго"; Отзывъ С. М. Соловьева въ его „Запискахъ"; срв. у Н. С. Тихонравова, въ сборн. „У Троицы" (изъ его литографированнаго курса) и у М. Н. Сперанскаго, въ его курсѣ исторіи древне-русской литературы; срв. И. Е. Евсѣевъ, А. В. Горскій, Въ память 25-лѣтія со дня его смерти, Древности, Труды Слав. комиссіи И. М. Арх. Общ., т. III, 1905, Протоколы, с. 58—65; С. О. Долговъ, Изъ писемъ А. В. Горскаго къ Н. К. Соколову, тамъ-же (письма полностью изданы въ сборникѣ „У Троицы"); срв. еще „Воспоминаніе" Н. И. Троицкаго, Чт. въ О. Любителей дух. просвѣщенія 1881, II, 421—450. — О Н. П. Гиляровѣ-Платоновѣ см. длинный рядъ статей кн. Н. Шаховскаго въ „Р. Обозрѣніи" 1895—1897 гг. срв. его-же біографич. очеркъ въ I т. „Сборника Сочиненій" Гилярова, М. 1899; срв. еще сообщеніе М. А. Новоселова, Церковь и богословіе, Отрывки изъ письма Н. П. Гилярова Платонова къ ректору Астраханской семинаріи,

Арх. Веніамину, Б. Вѣстн. 1913, февр., 108—222: противъ научно-раціоналистической апологетики, ибо доводами разума вѣру нельзя ни поколебааь, ни укрѣпить, нельзя же естественными доводами объяснять сверхъестественное; историческія мелочи и подробности не имѣютъ религіознаго значенія; да и всѣ формы вообще подлежатъ измѣненіямъ въ времени и въ исторіи, также и догматическія выраженія, — Церковь выше и „единосущія", и даже Евангелій; Гиляровъ ссылается на Хомякова. — О Щаповѣ и о всей Казанской школѣ историковъ см. въ „Исторіи" П. В. Знаменскаге, т. II; срв. Н. Я. Аристовъ, А. П. Щаповъ, въ „Ист. Вѣстн." 1882 года и отд. 1883. — О П. С. Казанскомъ см. А. Б(ѣляе)въ, Воспоминанія о проф. М. Д. Академіи П. С. Казанскомъ, Пр. Об. 1880—1881 (здѣсь использованы автобіогр. матеріалы и письма); срв. „Воспомиианія семинариста" П. С. Казанскаго (посм. изданіе), Пр. Об. 1879, № 9, с. 100—133; см. еще прот. А. Бѣляева, Проф. М. Д. Академіи П. С. Казанскій и его переписка съ А. Костромскимъ Платономъ, Б. В. 1903 и дальн. (очень затянулось); см. и въ сборникѣ „Памяти почившихъ наставниковъ"; срв. и некрологъ, Памяти П. С. Казанскаго, Пр. Обозр. 1878, 3, — подпись; Е. Г. означаетъ, конечно, Е. Г. Голубинскаго. — О Е. Е. Голубинскомъ см. С. И. Смирнова, некрологъ, ЖМНПр. 1912, май, и въ сборникѣ „Памяти почившихъ наставниковъ"; П. Цвѣтковъ, некрологъ, Б. В., 1912, январь; М. Приселковъ, Памяти Е. Е. Голубинскаго, Изв. XVII, 2, 1912. — О А. П. Лебедевѣ см. статью Н. Н. Глубоковскаго въ „Странникѣ" 1908, іюль, и отд.; А. А. Спасскій, Проф. А. П. Лебедевъ, С. П. 1908 (изъ „Богосл. Вѣстника"). — О И. Е. Троицкомъ, некрологъ Б. М. Меліоранскаго, ЖМНПр. 1901, ноябрь и дек.; срв. И. С. Пальмовъ, Хр. Чт. 1903, май (указатель трудовъ) — О В. В. Болотовѣ біогр. очеркъ А. И. Бриллiантова, Хр. Чтеніе 1910 и отд., здѣсь же подробный перечень ученыхъ трудовъ; срв. статьи А. И. Бриллiантова и А. И. Уберскаго въ Хр. Чтеніи 1901; см. еще у Вл. Соловьева въ „Критико-біогр. словарѣ" Венгерова, подъ именемъ Болотова, и некрологъ перепечатанный въ „Сочиненіяхъ", т. VIII; срв. Писямо и двѣ замѣтки проф. В. В. Болотова о неоконченной работѣ его о Рустикѣ, Хр. Чтеніе, 1907, мартъ (изд. А. И. Бриллiантовымъ). Объ Арсеніи Иващенко см. И. С. Пальмовъ въ Христ. Чтеніи 1903, дек., и А. А. Спасскій, Преосв. Арсеній, епископъ Кирилловскій, и его труды въ области византинологіи, въ „Виз. Временнкаго", X, 1903 (здѣсь подробный перечень ученыхъ трудовъ) — Для характеристики Порфирія Успенскаго всего важнѣе его „Книги бытія моего", 8 томовъ, въ изданіи Акад. Наукъ, 1894 слѣд.; срв. „Матеріялы для біографіи еп. Порфирія Успенскаго", т. I. Оффиціальные документы, т. 2, Переписка, подъ ред. П. В. Безобразова, СПб. 1910. — Срв. и у проф. Н. Н. Глубоковскаго, Русская богословская наука въ ея историческомъ развитіи и новѣйшемъ состояніи (1928).

7. О Лобовиковѣ см. біогр. очеркъ Н. И. Сагарды въ Хр. Чт. 1912, (для біографич. словаря Пб. академіи); А. Л. Катанскій, Воспоминанія стараго профессора Хр. Чт. 1915—1917, и отд.; о Сильвестрѣ см. М. Н. Скаба лановичъ, Преосвящ. Сильвестръ, какъ догматистъ, ТрКДА., 1909, янв.; П. Пономаревъ, Преосв. епископъ Сильвестръ, какъ ученый богословъ, Каз. 1909 (изъ „Пр. Соб."); срв. А. И. Введенскаго, его сравнит. очеркъ догматикъ Макарія и Сильвестра, Чт. О. Люб. дух. просв., 1886, см. его-же статью: Къ вопросу о методологической реформѣ правосл. догматики, Б. В 1904, апр., и отд. Противъ идеи „догматическаго развитія" выступали Т. Стояновъ и А. Шостьинъ въ „Вѣрѣ и Разумѣ", 1885—1886, — противъ Соловьева. Срв. еще статью И. Кристи, Чему учитъ теорія развитія догматовъ, Пр. Об. 1887, 2.

8. О нѣмецкомъ вліяніи въ русской наукѣ нравственнаго богословія см. у А. А. Бронзова, Нравственное богословіе въ Россіи въ теченіи XIX-го столѣтія, Хр, Чтеніе 1901 и 1902, отд. СПб. 1902. О прот. I. Л. Янышевѣ стр. А. Бронзовъ, Прот. I. Л. Янышевъ, какъ профессоръ

нравственнаго богословія въ СПб. дух. академіи, Хр. Чт. 1899, 10 и 11; М. М Тарѣевъ, Прот. І. Л. Янышевъ, какъ моралистъ, Б. В. 1910, 7–8 и 9 (срв. отчасти и въ „Философіи жизни"). — Объ аскетическомъ возрожденіи см. у о Сергія Четверикова, Оптина Пустынь, Парижъ 1926; срв. Арх. Леонида (Кавелина), Ист. Описаніе Козельской Введенской Оптиной Пустыни, М. 1876; Э. В, Историческое описаніе Коз. Оптиноя Пустыни и Предтечева скита (Калужской губерніи) СТСЛавра, 1900; срв А. Леонидъ Сказанія о жизни и подвигахъ іеросхимонаха Макарія, М. 188 ; Арх. Агапитъ, Жизнеописаніе старца Амвросія, 1900; срв. брошюру: Старцы о. Паисіи Величковскій и о. Макарій Оптинскій и ихъ литературно-аскетическая дѣятельность, М. 1909; и еще А. Яцимирскій, Нѣсколько моментовъ изъ исторіи р. религіознаго мистицизма въ XIX в., Странникъ 1906, 5 и 6 (объ изданіи р. перевода твореній преп. Исаака Сирина). — О преп. Серафимѣ: Сказанія о подвигахъ жизни старца Серафима, изд. іером. Іоасафа, СПб. 1849, 2 изд 1856; Житіе старца Серафима, изд. Саровской пустыни, СПб. 1863, 4 изд. 1893. Лѣтопись Серафимо-Дивѣевскаго монастыря, сост. Арх. Серафимомъ (Чичаговымъ), 2 изд. СПб. 1903; Л. Денисовъ, Житіе преп. отца нашего Серафима Сар., М. 1904; С. А. Нилусъ, Великое въ маломъ, 2 изд. 1905 (Запись бесѣды съ Мотовиловымъ, сперва въ „Моск. Вѣдомостяхъ" 1903, въ іюлѣ); В. Н. Ильинъ, Преп. Серафимъ Саровскій, 2 изд. 1930. — Сочиненія Игнатія Брянчанинова въ 6 томахъ, 3 изд. 1905, у Тузова; о немъ см. Жизнеописаніе еп. Игнатія Б. и письма преосвященнаго къ близкимъ ему людямъ, СПб. 1881; срв. біограф очерк, сост. Аскоченскимъ, въ Дом. Бесѣдѣ, 1867 года; Л. А. Соколовъ, Еп. Игнатій Брянчаниновъ, Его жизнь, личность и литературнаа дѣятельность, 2 тома, Кіевъ, 1915; см. еще Письма преосв. Игнатія, изд. іеромонахомъ Игнатіемъ (Садковскимъ), въ Бог. В. 1913–1914 года. О святителѣ Ѳеофанѣ см. Ив. Н. Корсунскій, Преосвящ Епископъ Ѳеофанъ, б. Владимірскій и Суздальскій, біогр. очеркъ, М. 1895 (изъ Чтеній Общ. любителей дух. просв.), — здѣсь подробный перечень ученыхъ и литературныхъ трудовъ. Статьи Ѳеофана противъ Игнатія сперва въ „Тамб. Епарх. Вѣдомостяхъ" 1867 и 1868 годовъ, затѣмъ въ переработанномъ видѣ перепечатаны въ „Домашней Бесѣдѣ" 1869-го года и отдѣльно, Душа и Ангелъ — не тѣло, а духъ (Аѳонское изданіе, 1891). О разногласіи съ о. Іоанномъ Кронштадскимъ о молитвѣ Іисусовой упоминаетъ Іер. Антоній Булатовичъ въ „Апологіи" и другихъ статьяхъ „Письма" Е. Ѳеофана впослѣдствіи были собраны, аѳонское изданіе, 8 выпусковъ Срв. П. Смирновъ, Преосв. Ѳеофанъ и тд., Тамбовъ, 1906; А С. Ключаревъ, Преосв. Ѳеофанъ Затворникъ и его пастырская дѣятельность, Прав. Соб. 1904, 9 и 10; о его возраженіяхъ противъ русскаго библейскаго перевода см. указанныя выше его письма къ Первухину и о нихъ статью прот. Королькова, и еще П. Горскій-Платоновъ, Нѣсколько словъ о статьѣ преосв. епископа Ѳеофана, Прав. Обозр. 1875, окт.

9. О сектантскомъ движеніи 60-хъ годовъ см. свящ. Арс. Рождественскій, Южнорусскій Штундизмъ, 1884; Еп. Алексій, Религіозно-раціоналистическое движеніе на югѣ Россіи во второй половинѣ XIX-го столѣтія, Каз. 1909 (и отдѣльно томъ „Матеріаловъ"); срв. Н. С. Лѣсковъ, Великосвѣтскій расколъ, Лордъ Редстокъ и его послѣдователи, Прав. Об. 1876, сент. и окт., и отд., 2 изд. 1877; тамъ-же его критич. замѣтки о пашковскихъ изданіяхъ; Терлецкій, Секта Пашковцевъ, Пб. 1891; А. С. Пругавинъ, Расколъ вверху, СПб. 1909 (1-ое изд., Расколъ внизу и расколъ вверху, 1882, было уничтожено по цензурному приговору); срв. о Редстокѣ въ одномъ изъ писемъ гр. А. А. Толстой къ Толстому (28 марта 1876), Толстовскій Музей, I, 1911, с. 267—268; см. еще и Ѳ. Г. Тернера, Воспоминанія жизни, в. I, СПб. 1910 (первоначально въ „Р. Старинѣ", тамъ-же продолженіе, 1911 и слѣд. годы). — Полное собраніе сочиненій Л. Толстого выходитъ теперь, съ 1928 года,

сюда включены письма и дневники, все изданіе расчитано на 92 тома. Общій обзоръ вышедшихъ томовъ см. въ „Литературное Наслѣдство“, томъ XVI—XVII, 1935. Основная біографія составлена П. И. Бирюковымъ, 4 тома, посл. изд 1922—1925; срв. Н Н. Гусевъ, Жизнь Л. Н. Толстого, Молодой Толстой (1828—1862), 1927; Л. Н. Толстой въ расцвѣтѣ художествениаго генія (1862—1877), 1927 (въ обѣихъ книгахъ использованы неизданные матеріалы). О религіозныхъ воззрѣніяхъ Толстого срв. Д. С. Мережковскій, Толстой и Достоевскій, особ. т. II, 1 и 2, 1902, 4 изд. „Путь“, М. 1912; срв. По поводу отпаденія отъ прав. церкви гр. Л. Н. Толстого, Сборникъ статей „Миссіонерскаго Обозрѣнія“, 3 изд. 1905; Д. Н. Овсянико-Куликовскій, Л. Н. Толстой, Къ 80-лѣтію великаго писателя СПб. 1908, (цитаты на с. 404 взяты со стр. 24); срв. его-же, Л. Н. Толстой, какъ художникъ, 2 изд., 1905; А. Черткова, Л. Н. Толстой и его знакомство съ дух-нрав. литерат., Голосъ Мин. 1910, V, 219—225; В. Чертковъ, Отношеніе Л. Н. Толстого къ землед. колоніямъ, ibid. X, 46—64; переписку Толстого съ Чертковымъ и Бирюковымъ по дѣламъ Посредника см. въ „Толстовскомъ Ежегодникѣ“ 1913 года, — срв. М. В. Муратовъ, Л. Н. Толстой и В. Г. Чертковъ по ихъ перепискѣ, М. 1934. Изъ новыхъ работъ о Толстомъ всего важнѣе книга Б. М. Эйхенбаума, Левъ Толстой, 1 и 2, 1928 и 1931 (охватываетъ только 50-ые и 60-ые годы); срв. его-же, Молодой Толстой, 1922; статья: Левъ Толстой, въ сборникѣ, Литература и т.д., 1927 г.; двѣ статьи о Толстомъ и О кризисѣ Толстого, въ сборникѣ „Сквозь литературу“, 1924. См. еще сборникъ: Эстетика Льва Толстого, подъ ред. П. Н. Сакулина, ГАХН, М. 1929. Срв. J. Ackermann, Tolstoi und das Neue Testament, L. Teubner, 1927, — отмѣчаетъ вліяніе Прудона и Руссо. Сходство Толстого съ Руссо въ свое время отмѣтилъ Ап Григорьевъ: „Насъ не удивило бы нисколько, если бы Левъ Толстой выпустилъ въ свѣтъ нѣчто въ родѣ „Эмиля“ Руссо и даже его Contrat Social“ (Отживающія въ литературѣ явленія, Эпоха, 1864, іюль, с. 7, — о педагогич. статьяхъ Толстого). Срв. М. Горькій, Воспоминанія, Берлинъ, 1923, о Толстомъ, с. 42—78; цитата въ текстѣ см. с. 69; срв. 45: „о буддизмѣ и Христѣ онъ говоритъ всегда сентиментально, о Христѣ особенно плохо, — ни энтузіазма, ни паѳоса нѣтъ въ словахъ его и ни единой искры сердечнаго огня“; см. еще у В. Г. Короленко, Великій Пилигримъ, Гол. Мин., 1922, окт., — у Толстого „тоска по непосредственности“ (срв. здѣсь и о Маликовѣ). О Толстовскихъ колоніяхъ см. С. Н. Кривенко, На распутьи, Культурные скиты и культурные одиночки, М. 1901; В. Р., Л. Н. Толстой и „Толстовство“ въ концѣ 80-хъ и началѣ 90-хъ годовъ, Мин. Годы, 1908, 9; П. И. Бирюковъ, Л. Н. Толстой и В. Фрей, тамъ-же; срв. еще у М. Тарѣева, Живыя души, 1908 и „Основы христіанства“, т. V. Очень характерны для психологіи эпохи: Письма А. И. Эртеля, подъ ред. М. Гершензона, М. 1909 (см. предисловіе Гершензона). О Н. И. Неплюевѣ см. у Тарѣева, Живыя души, и у о. П. Свѣтлова, Идея Царства Божія, 1903, гл. IX, и еще въ журналѣ „Христіанинъ“, особ. за 1908 г. „Собраніе Сочиненій“ Неплюева въ 6 томахъ, 1901—1908. Неплюевское братство открыто въ 1894 г., Уставъ былъ утвержденъ въ декабрѣ 1893 года.

10. О Побѣдоносцевѣ см. Б. В. Никольскій. Литературная дѣятельность К. П. Побѣдоносцева, ИВѣстн. 1896, 9 и отд.; кн. В. П. Мещерскій, Мои воспоминанія, т II, 1898, с. 470—471; Б. Глинскій, К. П. Побѣдоносцевъ, Матеріалы для біографіи, Ист. В. 1907, апр.; А. Амфитеатровъ и Е. Аничковъ, Побѣдоносцевъ, изд „Шиповникъ“, 1907; В. Розановъ, Скептическій умъ (1901), Около стѣнъ церковныхъ, т. I; Н. А. Бердяевъ, Нигилизмъ на религіозной почвѣ, 393. „Вѣкъ“, 6 мая 1907, и въ сборн.: Духовный кризисъ интеллигенціи, Статьи по обществ. и религїозной психологіи (1907-1909), Спб. 1910, с. 201—208, — Побѣдоносцевъ вѣрилъ во вселенское могущество зла, но въ Добро не вѣрилъ; срв. Н. Н. Фирсовъ, Побѣдоносцевъ, опытъ характеристики, Бы-

лое. № 25, 1924, с. 247—270. Объ учрежденіи „СПетербургскаго отдѣла" Общества любителей дух. просвчщенія см. у И. Чистовича, СПб. Духовная Академія за послѣдніе 30 лѣтъ, с. 164—168 „Сборникъ протоколовъ" выходилъ выпусками по-русски и по-французски, за 1873—1877 годы. Срв. И. Соколовъ, Прот. І. Л. Янышевъ, какъ дѣятель по старокатолическому вопросу, Хр. Чт. 1911, февр.; Матеріалы къ исторіи старокатолическаго вопроса въ Россіи, ibidem, май-іюнь, ноябрь; M-me Olga Novikoff, Le général Alexandre Kiréeff et l'Ancien-Catholicisme, Berne 1911; В. А. Соколовъ, Памяти А. А. Кирѣева, Б. В., 1911, сент. и ноябрь. Сочиненія А А. Кирѣева въ двухъ томахъ изданы въ 1913 году (ред. о. Д. Якшичъ). О реформѣ 1884 года см. прот. Ѳ. И. Титовъ, Двѣ справки по вопросу о преобразованіяхъ духовныхъ академій въ Россіи въ XIX вѣкѣ, Христ. Чт., 1907, 1, 2, 4; „Правила о присужденіи богословскихъ ученыхъ степеней" 1889-го года см. напримѣръ, въ „Гражданинѣ" 1889 г., № 284, 13 го октября; срв. у А. Саввы, Хроника моей жизни, т. VI, с. 153-154. Срв. автобіографическую замѣтку о. Е. А. Аквилонова, въ „Критико-Біографическомъ Словарѣ" Венгерова, т. 6, с. 314 слѣд. См. также Ив. Преображенскаго, Отечественная Церковь по статистическимъ даннымъ съ 1840—1841 по 1890—1891 г., СПб. 1897 (преимущественно по „Извлеченіямъ" изъ Всеподд. Отчетовъ Оберъ-Прокуроровъ, изд. съ 1836 года). Слова Кирѣева на с. 424 взяты изъ его статьи: Нѣсколько замѣчаній къ статьѣ В. С. Соловьева „Великій Споръ", Русь, 1883, № 21, с. 38.

11. О „моралистическомъ" сдвигѣ 80-хъ годовъ см. у Иванова-Разумника, т II, и у Д. Н. Овсянико-Куликовскаго, Исторія р. интеллигенціи, т. 3-ій; срв. еще статью кн. С. Н. Трубецкого о „лишнихъ людяхъ", въ „Научномъ Словѣ", 1904, кн. 2, и въ его „Собр. Сочиненій". т. І. Интересенъ душевный путь Н. С. Лѣскова, власть надъ нимъ піетическихъ мотивовъ, не ослабленная его бытовымъ увлеченіемъ. О немъ см. А. И Фаресовъ, Противъ теченія СПб. 1904; Умственные переломы въ дѣятельности Н С. Лѣскова, И. В. 1916, 3; А. Л. Волынскій, Н. С. Лѣсковъ, Крит. очеркъ, 1898, посл. изд. Пб 1923; С. Дурылинъ, Религіозное творчество Н. С. Лѣскова, Христ. Мысль 1916; Н. К. Гудзій, Толстой и Лѣсковъ, Искусство, т. IV, 1928, 1-2. Срв. замѣтку И. А. Шляпкина, Къ біографіи Н. С. Лѣскова, Р. Ст. 1895, дек., — въ 70-ые годы Лѣсковъ былъ подъ вліяніемъ Хомякова, былъ близокъ къ о. А. Колоколову (изъ Георгіевской общины), увлекался Оригеномъ и предлагалъ переводить „О началахъ" (Шляпкину и Н. М. Бубнову), подъ общей редакціей Арх. Арсенія; въ то-же время увлекался Редстокомъ и др. сектами, а позже Толстымъ. Статьи Н. Я. Грота въ „Вопросахъ философіи и психологіи", 1890 и 1891 годовъ. Цитата изъ Салтыкова „Пестрыя Письма", письмо 7-ое, изд 1886 г., с. 185. О еп. Михаилѣ Грибановскомъ см. біографическій очеркъ при изданіи его книги: Надъ Евангеліемъ, 3 изд. Полтава 1911 (не подписанъ); срв. еще Письма преосвящ. Михаила, въ „Таврическомъ Церковно-общественномъ Вѣстникѣ" 1909—1910 гг. и отд. 1910. См. еще и его литографированныя лекціи по Введенію въ богословіе въ СПб. академіи. — „Полное собраніе сочиненій" Антонія Храповицкаго вышло въ Казани. 1909, 3 тома; 2-ое изд. въ Кіевѣ, 3 тома, 1911, т. IV въ 1917 году. „Догматъ искупленія" въ Б. Вѣстн. 1917 г., и отд., 2 изд. Ср. Карл. 1926. Объ Антоніи см. В. Архангельскій, Монастырскіе перезвоны, „Дни", 1926, №№ 1141 и 1142, 24 и 26 окт.; прот. С. Четвериковъ, Во дни юности, „Вѣстникъ" РСХДв., 1935, № VIII—XI: см. еще вступительный очеркъ въ „Сборникѣ избранныхъ сочин." м. Антонія, Бѣлградъ, 1935. Изъ сочин Антонія особеннаго вниманія заслуживаютъ его „Чтенія по Пастырскому богословію". О ихъ связи съ идеями С. А. Соллертинскаго см. у Иннокентія (Пустынскаго), Пастырское богословіе въ Россіи въ XIX в., Св. Тр. С. Лавра 1898, с. 257 сл. Идеи же Соллертинскаго всего ближе къ Беку, Pastoralehren des Neuen

Tevstaments, Gütersloh, 1888. Очень характерна установка Антонія въ его статьяхъ противъ Вл. Соловьева (собраны въ 3-мъ томѣ Сочиненій). „Одинъ литераторъ, боровшійся противъ враговъ Христовыхъ силою философскихъ и затѣмъ апологетическихъ изслѣдованій, повидимому огорчился, что сама по себѣ истина такъ медленно и такъ незамѣтно побѣждаетъ враговъ. Ему вѣроятно горько было видѣть Христову вѣру пренебрегаемой высшимъ обществомъ и безнаказанно попираемой со стороны нигилистовъ-развратителей юношества, — и вотъ, вмѣсто того, чтобы трудомъ духовной жизни и науки достигнуть чрезъ благодать Божію такихъ духовныхъ даровъ, передъ коими бы пали козни враговъ Христовыхъ, этотъ мыслитель сталъ думать о устроеніи такихъ общественныхъ церковно-государственныхъ порядковъ, при коихъ никто не могъ бы порабощать или оскорблять Церковь, сила Церкви дѣйствовала бы безпрепятственно и торжественно побѣждала своихъ враговъ" (III, 8). Антоній упрекаетъ Соловьева именно за напрасное довѣріе къ государству, за несоблюденіе духовной независимости и свободы. „Авторъ не захотѣлъ принять во вниманіе именно тотъ фактъ, что нѣкоторыя изъ формъ общественной жизни именно по самому существу своему не могутъ войти въ Церковь, потому что самое существованіе ихъ обусловливается жизнью по ветхому человѣку, жизнью еще не освободившейся отъ грѣха". Таково государство, какъ примѣняющее физическую силу, мѣры земныхъ наградъ и наказаній. И Церковь „никогда не должна и не можетъ.. свои возложенныя на нее Богомъ задачи проводить путемъ учрежденій государственныхъ, — тогда она перестанетъ быть Церковью, перестанетъ быть союзомъ человѣческихъ совѣстей" (с. 12). Антоній не то утверждаетъ, что Церковь не имѣетъ вовсе „общественныхъ задачъ", но только въ ихъ разрѣшеніи она должна итти своимъ, особымъ и независимымъ путемъ. См. его извѣстную статью: Какъ относится служеніе общественному благу къ заботѣ о спасеніи своей собственной души? (Соч. III или II, первоначально въ „ВФПс." 1892 и Б. Вѣстн. 1892, іюнь). — Книга Сергія о спасеніи вышла перв. изданіемъ въ 1895 г., 4 изд. 1910. О магист. коллоквіумѣ Сергія см. отчетъ Н. Заозерскаго въ Богослов. Вѣстн. 1895, октябрь, Изъ академической жизни. — П. Я. Свѣтловъ, Значеніе Креста въ дѣлѣ Христовомъ, опытъ изъясненія догмата искупленія, К. 1893, 2 изд. К. 1907; здѣсь перепечатана и рѣзкая статья противъ Бѣляева, сперва изданная особой брошюрой въ 1894 году, но Свѣтловъ вѣрно указываетъ на зависимость Бѣляева отъ Kreibig'a; О свойствахъ воли Божьей по христ. ученію Пр Об. 1891, февр. и мартъ; Опытъ апологетичдскаго изложенія православно-христіанскаго вѣроученія, 2 тома, К. 1896 и 1898; Курсъ апологетическаго богословія, К. 1900, 2 изд. 1905; Идея царства Божія и ея значеніе для христіанскаго міросозерцанія, СТрСЛавра, 1905 (изъ „Богосл.. В"); О магистерскомъ диспутѣ Свѣтлова отчетъ И. В. Попова, Бог. В, 1894, янв., 120—131, — слова Антонія переданы такъ: „спасеніе есть возрожденіе, возрожденіе есть страданіе, страданіе для естественнаго человѣка есть предметъ отвращенія, но когда пострадалъ Богочеловѣкъ, страданія для вѣрующаго служатъ уже не предметомъ отвращенія, а предметомъ поклоненія" (с. 124). Здѣсь же и противъ понятія жертвы, какъ сл. ветхозавѣтнаго. Срв. тамъ же вступительную рѣчь Свѣтлова о недостаткахъ западнаго богословія. См. еще статьи Свѣтлова въ Миссіон. Обозр., напр. 1898 года Свѣтловъ послѣ окончанія академіи былъ сперва законоучителемъ Нѣжинскаго ист.-фил. Института, а потомъ долгіе годы профессоромъ богословія въ Университетѣ Св. Владиміра въ Кіевѣ

12. М. М. Тарѣевъ, Основы христіанства, I-IV и V, 1908 и 1910; Философія жизни, 1916; Изъ исторіи этики. Соціализмъ (нравственность и хозяйство), в. 1, 1913; Христіанская философія, ч. 1. Новое богословіе 1917; Религіозная проблема въ современномъ освѣщеніи, Бог. В. 1909. О Та-

рѣевѣ см. В. Виноградовъ, Основные пункты христіанскаго міровоззрѣнія въ системѣ проф. М. М. Тарѣева, Странникъ, 1911, 5—11, и отд.; К А. Смирновъ, Имманентная философія христіанства, Р. Мысль 1914, 7 и 8—9, и отд.; срв. у А. Туберовскаго, Воскресеніе Христова, С.-Пос. 1916, с. 86—95. При ревизіи академій въ 1908 году отъ Тарѣева было потребовано объясненіе о его богословскихъ взглядахъ и взята особая подписка. Для Синода сочиненія Тарѣева разсматривалъ протопр. І. Янышевъ. См. объ этомъ: Страницы изъ изданій исторіи богословской науки, Ревизія академіи въ 1908 году, Бог. Вѣстн. 1917, 6—7, 8—9, 10—12.

13. В. И. Несмѣловъ. Догматическая система св. Григорія Нисшаго, Каз. 1887; Наука о человѣкѣ, т. I, Опытъ психологической исторіи и критики основныхъ вопросовъ жизни, Каз, 1898, 3 изд. 1906; т. II, Метафизика жизни и христіанское откровеніе, 1903, 2 изд. 1907; Вѣра и знаніе съ точки зрѣнія гносеологіи, Прав. Соб. 1913 и отд. Каз. 1913. О первомъ томѣ „Науки о человѣкѣ" срв. Антоній (Храповицкій), Новый опытъ ученія о богопознаніи, академич. отзывъ, перепечатанъ въ С. Сочин., т. 3; о второмъ томѣ рѣзкій отзывъ проф. Е, А. Будрина, въ Протоколахъ Совѣта Каз. Дух. академіи за 1907 г., с. 159—241. Срв. еще Н. А. Бердяевъ, Опытъ философскаго оправданія христіанства, Р. Мысль, 1909, сент., и въ сборникѣ: Духовный кризисъ интеллигенціи, СПб. 1910; *А. Туберовскій*, Воскресеніе Христова, С. Пос. 1916, гл. 2-ая, Концепція В. И. Несмѣлова, с. 49—96. О стипендіатскомъ отчетѣ Несмѣлова см. отзывъ проф *В. А. Снѣгирева*, въ Протоколахъ Совѣта Каз. дух. академіи за 1886 г., с. 235—237, срв. с. 165: къ отчету Несмѣлова былъ приложенъ трактатъ: Проблема знанія, Опытъ изслѣдованія природнаго начала и формы философскаго знанія.

VIII. Наканунѣ.

1. Осталось неоконченнымъ изданіе: „Русская Литература XX вѣка (1890—1910), подъ ред. С. А. Венгерова, вышло 8 выпусковъ, 1914—1918; срв. у Иванова-Разумника, Исторія Р. Обществ. мысли, 5 изд., вып. VIII, 1920; Е. А. Аничковъ, Новая русская поэзія, Берл. 1923; В. Львовъ-Рогачевскій, Новѣйшля русская литература, 1920, 7 изд. 1927; Книга о русскихъ поэтахъ послѣдняго десятилѣтія, подъ ред. М. Гофмана, изд. Вольфа, s. d. (1907); Эллисъ (= Л. Л. Кобылинскій), Русскіе символисты, 1910 (о Бальмонтѣ, Брюсовѣ, А. Бѣломъ); А. Закржевскій, Подполье, Психологическія параллели, 1911; Карамазовщина, 1912; Религія, 1913; *Б. Грифцовъ*, Три мыслителя, В. Розановъ, Д. Мережковскій, Л. Шестовъ, изд. В. М. Саблина, М. 1911; Г. Лелевичъ, В. Я, Брюсовъ, Критико-біографическая серія, 1926; Н. А. Бердяевъ, Русская религіозная мысль и Революція, Версты, 3, 1928; Русскій духовный ренессансъ начала XX-го вѣка, „Путь", № 49, окт.—дек. 1935; G. Fédotov, Le rénouveau spirituel en Russie, Cahiers de la Quinzaine, s. 22, Cahier 1, P. 1932, — Собраніе Сочиненій Мережковскаго, 24 тома, 1915, въ послѣднемъ библіографія. О Мережковскомъ см. у Грифцова, въ названной книгѣ; *Н. А. Бердяевъ*, Типы религіозной мысли въ Россіи, Новое христіанство, Р. М. 1916, Іюль, с. 52—72; Е. Лундбергъ, Мережковскій и его новое христіанство, 1914; срв. у А. Бѣлаго, Начало вѣка, 1932, и П. П. Перцева, Литературныя воспоминанія, 1890—1902, Academia 1933. Статьи *Вяч. Иванова* собраны въ сборникахъ: По звѣздамъ, 1908; Борозды и межи, 1916. Родное и вселенское 1918. См. еще: Эллинская религія страдающаго Бога, Новый Путь, 1903 и 1904, Вопросы Жизни, 1905; О Діонисѣ Орфическомъ, Р. Мысль, 1913, 11 (срв. еще, Діонисъ и прадіонисійство, Баку, 1923); „Переписка изъ двухъ угловъ" вышла въ 1921-омъ году и повторена въ нѣсколькихъ изданіяхъ. О ней

см. мою замѣтку въ Р. Мысли, 1922, янв. и мою-же статью о М. О. Гершензонѣ въ Slavonic Review, № 16, 1926. Для Гершензона очень характеренъ этотъ нигилистическій протестъ противъ исторіи, срв. еще его-же, Судьбы еврейскаго народа, изд. „Эпоха", 1922; Гольфстремъ, М., изд. „Шиповникъ" 1922. О Вяч. Ивановѣ въ Исторіи р. литературы, подъ ред Венгерова, и у Аничкова въ назв. книгѣ, также у Бѣлаго. О Розановѣ см. Э. Голлербахъ, В. В. Розановъ, Жизнь и творчество, Пб. 1922, здѣсь-же подробная библіографія; срв. А. С. Волжскій, Мистическій пантеизмъ В. В. Розанова, „Новый Путь" 1904, 12, и „Вопросы жазни" 1905, 1, 2, 3 и въ сб. Изъ міра литературныхъ исканій, СПб. 1906; М. М. Тарѣевъ, Основы христіанства, т. IV (первоначально въ Бог. Вѣстн. 1906, дек.); Викторъ Шкловскій, Розановъ, Изъ книги „Сюжетъ, какъ явленіе стиля", изд. Опояз, Пб. 1921 (рец. В. Жирмунскаго, „Начала", № 1, 1921); М. Курдюмовъ, Розановъ, Парижъ 1929. Здѣсь же слѣдуетъ упомянуть о журналахъ символистовъ; Міръ Искусства, 1899—1904; Вѣсы. 1904—1909; Золотое Руно, 1906—1910; Аполлонъ, 1909—1917; „Труды и Дни", изд Мусагета, 1912—1914, всего вышло 9 выпусковъ. Для начальнаго періода новаго движенія характеренъ „Сѣверный Вѣстникъ", и въ немъ статьи А. Л. Волынскаго (Флексера); объ ѳтомъ см. у Венгерова и въ отмѣченной уже книгѣ Евгеньева-Максимова и Максимова очеркъ: Журналы ранняго символизма, с. 83—128.

2. О кризисѣ теократическаго замысла у Вл Соловьева см. книгу Е. Трубецкого, т. II. Письма къ Е. Тавернье собраны въ IV-мъ в. вып. „Писемъ" Соловьева, 1923. Срв. предисловіе Eug, Tavernier къ его франц. переводу „Трехъ разговоровъ", Р. 19 0; J. Ageorges, Wlad. Soloviev et Eugène Tavernier, d'après des lettres inédites, La Vie intellectuelle, t. X, 3, 1931; о переходѣ Вл. Соловьева въ католичество (вел. постомъ 1896 года) см. *Н. А. Толстой*, Исповѣдь бывшаго священника, Голосъ Мин., 1914, май (срв. А. С. Панкратовъ, Ищущіе Бога, II, М. 1911, с. 110—131 Николай Толстой, Къ исторіи уніатства въ Россіи). О Соловьевѣ въ 90-ые годы всего больше у С. М. Соловьева, Идея церкви въ поэзіи Влад. Соловьева, Бог. В., 1915, янв. и февр., переп. въ его сборникѣ: Богословскіе и критическіе очерки, М 1915, и его-же біографическій очеркъ въ собраніи „Стихотвореній" Соловьева, 6 изд. 1915 или 7 изд. 1921. Письмо Вл. Соловьева къ Розанову см. въ III-мъ томѣ „Писемъ", с. 43—44. „Смыслъ любви" (1893— 895) въ VI-мъ томѣ „Сочиненій", „Оправданіе Добра" (1897) въ VII мъ. Срв. еще: В. В. Розановъ, Французскій трудъ о Влад. Соловьевѣ, Новое Слово, 1911, Іюль, с. 4—9 (о книгѣ Séverac'a). „Изъ рукописей А Н. Шмидтъ" изд. въ 1916 году, здѣсь же біогр. очеркъ; срв. С. Н. Булгаковъ, Вл. Соловьевъ и Анна Шмидтъ, въ сборн. Тихія Думы, 1918, 71—114; Н А. Бердяевъ, Повѣсть о небесномъ родѣ, Р. М 1916, 3. Къ толкованію „Трехъ разговоровъ" см. еще Fritz Lieb, „Der Gest dér Zeit" als Antichrist, (Spekulation und Offenbarung bei Wl. Solovjev), Orient und Occident, Hf. 16, 1934. — О вліяніи поэзіи Соловьева всего больше у А. Бѣлаго, Воспоминанія объ Ал. А. Блокѣ, „Записки мечтателей", № 6, 1922, и затѣмъ: „Эпопея", 1—IV, Берл. 1922—1923 (не вполнѣ совпадаютъ и не замѣняютъ одно другое); Цитата изъ воспоминаній Бѣлаго на с. 467 взяты изъ „Эпопеи", I, 156; срв. еще „Начало вѣка", 1934. Сочиненія Блока см. въ изданіи „Эпоха", Берл. 1922—1923, вышли т. 1, 2, 3, 7 и 9. Изъ литературы о Блокѣ слѣдуетъ отмѣтить: В. Н. Княжнинъ, А. А. Блокъ, Пб. „Колосъ" 1922; П. Перцовъ, Ранній Блокъ, М. „Костры" 1922; сб. „Памяти Блока", изд. „Полярная Звѣзда" Пб. 1922, полнѣе 2 изд, 1923: П. Н. Медвѣдевъ, Творческій путь А. Блока, с 123—214, и библ. указатель; Объ А. Блокѣ", сборн. изд. „Картонный домикъ", Пб. 1921, м. пр. статья А. Слонимскаго, Блокъ и Вл. Соловьевъ; С. Городецкій, Воспоминанія о Блокѣ, Печать и Революція, 1922, I, с. 75—88; К. Чу-

ковскій, А. Блокъ, какъ человѣкъ и поэтъ, Введеніе въ поэзію Блока, Пгр. 1924; Письма А. Блока, со вступит. статьями и примѣчаніями С. М. Соловьева, Г. И. Чулкова, А. Д. Скалдина и В. Н. Княжнина, Лгр. „Колосъ" 1925; Г. И. Чулковъ, А. Блокъ и его время (1925), Годы странствій, М. 1930, с. 121—144; сб. „О Блокѣ", подъ ред. Е. Ф. Никитиной, М. 1929 (здѣсь же подробная библіографія); Петроградскій священникъ, О Блокѣ, „Путь", № 26, 1931; Записныя книжки Ал. Блока, Ред. и прим. П. Н. Медвѣдева, „Прибой", Лгр. 1930; Судьба Блока, Сб. составленный О Немеровской и А. Вольне, Лгр. 1930. Вопросъ о религіозномъ опытѣ Блока должно пересмотрѣть заново. Остается безспорнымъ, что онъ всегда былъ какъ-то странно невоспріимчивъ къ христіанскимъ мотивамъ. Срв. Вл. Пястъ, Воспоминанія о Влокѣ, Пб. „Атеней" 1922, с. 30: „А Христа я никогда не зналъ, ни Христа, ни Антихриста" (сказалъ Пясту при первой съ нимъ встрѣчѣ въ октябрѣ 1905 года). О совершенномъ равнодушіи Блока къ христіанской исторіи геворитъ не разъ и А. Бѣлый (въ отличіе отъ Мережковскаго). Свящ. Писаніе, какъ отмѣчалъ самъ Блокъ, „неизмѣнно неубѣдительно" для него (Письма къ роднымъ, II, 293, 1916). „У Церкви мнѣ спрашивать рѣшительно нечего" (Зап. кн., 1908). Черты мистической пародіи несомнѣнны въ его лирикѣ. Заслуживаютъ вниманія наблюденія Чуковскаго. Въ началѣ у Блока еще чувствуются рел. мотивы: „Внимай словамъ церковной службы, чтобъ грани страха перейти" (I, 142). Но и тогда это было христіанство безъ Христа. „Христосъ, хоть и присутствовалъ въ книгѣ, но еле угадывался гдѣ-то въ туманѣ. а на его мѣстѣ озаренная всѣми огнями сіяла во всей своей славѣ Она. И Блокъ умѣлъ молиться только ей, именно потому что Она была женщина. Божество, какъ мужское начало, было для него не божество; только влюбившись въ божество, какъ влюбляются въ женщину, онъ могъ преклониться передъ нимъ" (с. 64). У Соловьева — вѣра, у Блока — надежда: „приди" и „жду"... Но вѣдь призывъ былъ и у Соловьева, да и эротика Блока слишкомъ напоминаетъ „Смыслъ любви"..., И затѣмъ начинается срывъ и дурманъ, — хула и хвала вмѣстѣ подъ маской ироніи. „Каждый душу разбилъ пополамъ, И поставилъ двойные законы" (еще 1904 г.). Образъ Христа въ „Двѣнадцати" совсѣмъ не неожиданъ для Блока, хотя бы самому Блоку онъ и показался неожиданъ. „Когда я кончилъ, я самъ удивился, почему Христосъ? Но чѣмъ больше я вглядывался, тѣмъ яснѣе я видѣлъ Христа. И я тогда же записалъ у себя: къ сожалѣнію, Христосъ" (Чуковскій, 27—28). Срв. запись 17 февр. 1918. „Что Христосъ идетъ предъ ними, несомнѣнно. Дѣло не въ томъ, „достойны ли они его", а страшно то, что опять онъ съ ними и другого пока нѣтъ, а надо Другого?" (Зап. книжки, с. 199). См. еще тексты Блока, изд. П. Медвѣдевымъ, въ Русск. Современникѣ, 3, 1923. Однако нужно отмѣтить неожиданную подробность: „Господь съ тобой", это привычное окончаніе интимныхъ писемъ къ матери; см. Письма А. Блока къ роднымъ, т. 1 и 2, 1927 и 1932, ред. М. А. Бекетовой.

3. „Записки Петерб. Рел.-фил.Собр. (1902—1903)", въ прилож. къ „Новому Пути" 1903 г. и отд., 1906. Докладъ Розанова на 20-мъ собраніи „О священствѣ, о древнихъ и новыхъ жертвахъ" въ его сборникѣ: Русская Церковь 1906. См. Д. С. Мережковскій, Революція и Религія, сперва Р. М. 1907 и затѣмъ въ сборникѣ: Не миръ, но мечъ; З. Гиппіусъ, Передъ Запрещеніемъ (Зима 1902—1903 г. СПбурскихъ рел.-философ. собраній), „Послѣднія Новости", 1931 года, №№ 3784, 3786, 3845, 3856, 2866; срв. ея очеркъ о Розановѣ, въ сб. Живыя Лица, Прага, „Пламя", I, 1925. Въ связи съ „Религіозно-философскими собраніями" былъ основанъ журналъ „Новый Путь", выходилъ въ 1903 и 1904 гг.; съ ноября 1904 года перешелъ къ другой редакціи и съ января 1905 вмѣсто него стали выходить „Вопросы Жизни". См статью Д. Максимова, „Новый Путь", въ книгѣ В. Евгеньевъ-Максимовъ и Д. Мак-

симовъ, Изъ прошлаго русской журналистики, Статьи и матеріалы, Лгр. 1930, с. 129—254; срв. и у Г. И. Чулкова, Годы странствія. Лгр. 1930 (Чулковъ былъ одио время секретаремъ редакціи „Новаго Пути"). О Рел. Фил. Собраніяхъ см. и въ журналѣ „Миссіонерское Обозрѣніе", 1902—1904 гг., особенно статьи Іеромонаха Михаила (Семенова). Срв. В. В. Успенскій, Вопросъ о „догматическомъ развитіи" на Петербургскихъ Рел.-филос. собраніяхъ, Христ. Чтеніе, 1904, Ноябрь и Декабрь.

4. Записки М. Антонія, С. Ю. Витте и Побѣдоносцева см. у Н. Д. Кузнецова, По вопросамъ церковныхъ преобразованій, 1907; срв. его-же, Церковь, Духовенство и Общество, 1905. Сборникъ: „Къ церковному собору", СПб. 1906, изданіе группы 32, статьи не подписаны; срв. сборникъ: О возрожденіи русской Церкви, изд. Рел.Философской библіотеки, Вышній Волочекъ, 1905. „Отзывы епархіальныхъ архіереевъ по вопросу о церковной реформѣ", I—IV+сводка, Спб. 1906; срв. и въ „Церковныхъ Вѣдомостяхъ" 1906 года. „Журналы" Предсоборнаго Присутствія и его отдѣловъ печатались въ приложеніи къ „Цер. Вѣдомостямъ", затѣмъ выпущены отдѣльно, I—IV, Спб. 1906—1907. См. Ѳ. Суетовъ, О Высочайше учрежденномъ при Свят. Синодѣ особомъ присутствіи для разсмотрѣнія вопросовъ подлежащихъ разсмотрѣнію Всероссійскаго собора, Ученыя Записки И. Юрьевскаго Университета, 1912, № 1, с. 1—100 (медальное сочиненіе); еще и Н. М. Зерновъ, Реформа русской Церкви и дореволюціонный епископатъ, „Путь", № 45, 1934. По вопросу о школьной реформѣ см. сводку М. Остроумова и Н. Глубоковскаго, О реформѣ духовной школы, Ц. Вѣд. 1908, № 10 и 12; срв. Н. Н. Глубоковскій, По вопросамъ духовной школы (средней и высшей) и объ Учебномъ Комитетѣ при Св. Синодѣ, Спб. 1907 (изъ „Ц. Вѣд."); СПб. Духовная Академія во время студенчества тамъ П. Варнавы, въ сборникѣ: Русское Зарубежье Святѣйшему патріарху Варнавѣ, подъ ред. Вл. А. Маевскаго, 1936; его-же статья раньше: Къ вопросу о нуждахъ дух.-акад. образованія, Странникъ, 1897, № 8 (подписана: Н. Ваѳинскій). О Митр. Антоніи (Вадковскомъ) см. книгу М. Б., Антоній, митр. Спб. и Ладожскій, Спб. 1915; В. Керенскій, М. Антоній, Ист. Вѣстн. 1916, 6; М. В. Вадковскій, Мои воспоминанія о М. Антоніи, Ист. Вѣст., 1916, 1 и 2; 1917. 1. О революціонномъ движеніи въ духовной школѣ см. особенно у Б. В. Титлинова, Молодежь и революція, Лгр. 1924 (по архивнымъ даннымъ). Много данныхъ въ хроникѣ тогдашнихъ богословскихъ журналовъ, особенно въ „Цер. Вѣдомостяхъ", въ „Ц. Вѣстникѣ" (издав. при Пб. дух. академіи) и въ „Странникѣ". Срв. Л. Тихоміровъ, Личность, общество и церковь, Бог. Вѣстн., 1903, окт.

5. Срв. Н. О. Лосскій, Влад. Соловьевъ и его преемники въ русской религіозной философіи, Путь, 2, 1926; Преемники Влад Соловьева, Путь, 3, 1926 (и въ Slavonic Review, 1924); Русская философія въ XX вѣкѣ, „Записки Р. Научнаго Института въ Бѣлградѣ", вып. 3, 1931; Б. В. Яковенко, Очеркъ; библіографическій обзоръ его-же, Dreissig Jahre rüssischer Philosophie, Der Russische Geolanke, 1930, III, и „Логосъ", I, Прага, 1925 (за десять лѣтъ, 1914—1924): свящ. Н. Антоновъ, Русскіе свѣтскіе богословы и ихъ религіозно-общественное міросозерцаніе, т. I (и единств.), СПб., 1912. Много интересныхъ фактовъ у А. Бѣлаго, въ его „воспоминаніяхъ", отмѣченныхъ выше; срв. еще Изъ воспоминаній, Бесѣда, II. Берл. 1923, с. 83—127; срв. С. А. Аскольдовъ, Творчество Андрея Бѣлаго, Лит. Мысль, I, Пгр. 1922, с. 73—90; Ф. Степунъ, Памяти Андрея Бѣлаго, Совр. Зап. 1934, кн. 56, т. 267—283; П. А. Флоренскій, Спиритизмъ, какъ антихристіанство, Нов. Путь, 1904, 3; Н. А. Бердяевъ, Русскій соблазнъ, По поводу „Серебрянного Голубя" А. Бѣлаго, Р. Мысль, 1910, II. О Скрябинѣ: Л. Сабанѣевъ, Скрябинъ, 1923; Воспоминанія о Скрябинѣ, 1928; Б. Ф. Шлецеръ, А. Скрябинъ, Монографія о личности и творчествѣ, т. I, Берл. 1923. О Врубелѣ (1856—1910) см. біографію А. Иванова, Искусство и печатное дѣло, 1910 года, и монографію С. Яремича, М. „Кнебель", s. a.; нужно отмѣтить вліяніе Канта

на Врубеля въ его молодости. О Чурлянисѣ (1875–1911) см. статьи Вяч. Иванова и В К. Чудовскаго въ „Аполлонѣ", 1914, 3. См. характерные сборники: Свободная Совѣсть, 2 книги, М. 1906; Вопросы религіи, нѣск. вып, 1906 сл.

3. Основныя книги С. Н. Булгакова: Отъ марксизма къ идеализму, Сборникъ статей (1892—1992), 1903; Два града, Объ общественномъ идеалѣ, 2 тома, М. „Путь", 1912; Философія хозяйства, т. I, М. 1912; Свѣтъ Невечерній, М. 1917 (отчасти въ „В. Ф. Пс."); Тихія думы, М. 1918; о Булгаковѣ см. Н. А. Бердяевъ, Типы религіозной мысли въ Россіи, Возрожденіе православія, Р. М. 1916, Іюнь; о „Философіи хозяйства" срв. Н. Н. Алексѣевъ, В. Ф. Пс. 1912, кн. 115; С. Голованенко, Б. В. 1913, дек; Б. Яковенко, Сѣв. Зап., 1914, февр. Статьи Н. А. Бердяева собраны въ нѣсколькихъ выпускахъ: Sub specie aeternitatis, 1907; Духовный кризисъ интеллигенціи, 1910; срв. Философіа свободы, 1912, Смыслъ творчества, 1916; о Бердяевѣ см. Б. Яковенко въ Сѣв. Зап. 1913, 10, и Евг. Лундбергъ, Творчество, к. спасеніе, Мысль и Слово, I, 1916; срв. еще А. Бѣлый, Отклики прежней Москвы. Совр. Зап, кн. 16, 1923. Изъ книгъ В. Ф. Эрна нужно назвать сборникъ статей, Борьба за Логосъ, 1912, монографію о Сковородѣ (1912) и особенно его статьи: Природа мысли, Б. В. 1912, 3, 4 и 5 (срв. Природа научной мысли, 1914, январь, не окончена); срв. его Письма о христіанскомъ Римѣ, Б. В. 1912 и 1913; см. о немъ некрологи С. Булгакова и П. Флоренскаго, Хр. Мысль, 1917, 11—12; С. Аскольдовъ въ Р. М. 1917, IX–XII, Списокъ печатныхъ трудовъ П. А. Флоренскаго приведенъ въ его брошюрѣ: Мнимости въ геометріи, М. 1922; здѣсь-же схема его новой книги: У водораздѣловъ мысли. Черты конкретной метафизики. Въ первой и краткой редакціи нѣсколько главъ изъ основной книги Флоренскаго („Столпъ и утвержденіе истины") были напечатаны въ сборникахъ „Вопросы религіи", 1907 и 1908 гг. Кромѣ общедоступнаго изданія этой книги было еще другое, сокращенное (только первыя 8 главъ, т. е. безъ главъ о Софіи) и подъ другимъ заголовкомъ („О духовной истинѣ"), не поступившее въ продажу и приспособленное для представленія въ качествѣ диссертаціи, О Флоренскомъ см. кн. Евг. Н. Трубецкой, Свѣтъ Ѳаворскій и преображеніе ума, Р. М. 1914, май (срв. и въ его книгѣ: Смыслъ жизни, М. 1918 и Берл. 1923); Н. А. Бердяевъ, Стилизованное православіе, Р М 1914, янвтрь; рец. Еп. Ѳеодора, Б. В. 1914, май; Б. В. Яковенко, Философія отчаянія, Сѣв. Зап. 1915, 3, и Къ критикѣ русскаго интуитивистическаго идеалъ-реализма, Научные труды Р. Народнаго Ун-та въ Прагѣ, т. II, 1929; А. В. Ветуховъ, Основы вѣры и знанія, Харьковъ, 1915; П. Ан. Психологическая загадка, Ц. Общ. Вѣст., 1914, № 20; М. Л. Письма о русск. богословіи, Книга о. П. Флоренскаго, Церк. Правда, Берл., 1914, № 14—15, не было продолженія. Архим. Никаноръ, рецензія въ Мисс. Обозр. 1916, 1 и 2, очень рѣзкая; срв. мою статью Томленіе духа, „Путь", книга 20, 1930; злая замѣтка S, Tyszkewicz. S. J., въ Gregorianum, XV, 1934.

6. О войнѣ см. рядъ рѣчей кн. Евг. Н. Трубецкого, С. Н. Булгакова, Вяч. Иванова, В. Ф. Эрна въ „Р. Мысли" 1914, дек. брошюры тѣхъ же твторовъ въ серіи „Война и культура" (изд. Сытина, М. 1915); сборн. статей В. Эрна, Мечъ и крестъ, М. 1915 и др.; срв. споръ о безусловности нравственной оцѣнки между кн. Евг. Трубецкимъ и Дм. Муретовымъ, на который отозвались П. Б. Струве и Н. Бердяевъ, Р. Мысль, 1915, 6, 8 и 1916, 1, 4. Интересный психологическій матеріалъ см. въ „Воспоминаніяхъ тов. Оберъ-Прок. Св. Синода кн. Н. Д. Жевахова", т. I, Мюнхенъ, 1923: т. II, Нов. Садъ, 1928. Слова арх. Илларіона (с. 499) изъ его рѣчи въ собраніи 23 окт. 1917, Свящ. Соборъ Православной Россійской Церкви, Дѣянія, II, 2, 1918, Дѣяніе 29-ое.

IX. Разрывы и связи.

1. Срв. у Н. А. Бердяева, Судьба Россіи, сборн. статей, 1918; С. Н. Булгаковъ, Человѣчность противъ человѣкобожія, Р. М. 1917, 5—6; срв. извѣстныя статьи А. Блока, Россія и интеллигенція и др., и всю серію изданій „Скиѳовъ"; о евразійствѣ см. мою статью, Евразійскій соблазнъ, Соврем. Записки, 34, 1928; срв. очень существенныя замѣчанія с людяхъ съ „какою-то особою метафизической печалью и тяжестью на сердцѣ" у Ф. Степуна, Религіозный смыслъ революціи, Совр. Зап.. 40, 1929 (здѣсь же о „революціонно-метафизическомъ актерствѣ"); срв. Проблемы русскаго религіознаго сознанія, Сборникъ статей, YMCA-PRESS, Берл. 1924; Б. О. Вышеславцевъ, Русская стихія у Достоевскаго, Берл. 1923. Интересно составленъ очеркъ русской религіозности (церковной и сектантской) въ издан. А. Ельчаниновымъ „Исторіи религіи". Народный Университетъ, М. 1909.

2. Срв. Н. А. Бердяевъ, Свобода и творчество, Два пониманія христіанства, Путь, № 2, 1926; Обскурантизмъ, Путь, № 13, 1928; Въ защиту христіанской свободы, Совр. Зап., 24, 1930; О характерѣ русск. религіозной мысли XIX вѣка, Совр. Зап., 42, с. 209—343. Въ русской „безпочвенности" Бердяевъ теперь видитъ источникъ и залогъ творческой продуктивности, — это напоминаетъ Герцена и его увлеченіе русскимъ юнымъ „пластицизмомъ"; раньше Бердяевъ напротивъ настаивалъ на органическихъ моментахъ роста (см. его книгу о Хомяковѣ). „Безпочвенность русской мысли въ XIX в. и русской религіозной мысли въ частности была источникомъ ея необычайной свободы, невѣдомой народамъ Запада, слишкомъ связаннымъ своей исторіей... Мысль наша, пробудившись, стала необычайно радикальной и смѣлой. И врядъ ли повторится у насъ такое свободолюбіе и дерзновеніе... Мысль безпочвенная и раскольничья всегда бываетъ болѣе свободной, чѣмъ мысль почвенная и связанная органической традиціей ... Наша религіозная мысль началась безъ традицій, послѣ пятисотлѣтняго перерыва мысли въ православіи" (с. 313). Слова С. Н. Трубецкого (с. 301) см. его Сочиненія, I. 44 —442, „О современномъ положеніи русской Церкви" (отрывокъ). — Исторія „Аѳонской смуты" еще не написана, существуетъ только полемическая и очень пристрастная литература. Споръ вспыхнулъ вокругъ книги схимонаха Иларіона, На горахъ Кавказа, Бесѣда двухъ старцевъ подвижниковъ о внутреннемъ единеніи съ Господомъ нашихъ сердецъ чрезъ молитву Іисусъ Христову или духовная дѣятельность современныхъ пустынниковъ, составилъ пустынножитель Кавказскихъ горъ схимонахъ Иларіонъ, 1 изд. Баталпашинскъ, 1907, 2 изд., исправ. и много дополн., 1910; 3 изд. К. Печерской лавры, 1912. Сперва эта книга съ большимъ сочувствіемъ была принята въ монастырской средѣ, но вскорѣ многимъ показалась соблазнительной та смѣлость, съ которой Иларіонъ говоритъ о Божественномъ соприсутствіи въ молитвѣ и называетъ призываемое имя Іисусово „самимъ Богомъ". Для Иларіона это было, повидимому, не столько богословскимъ утвержденіемъ, сколько простымъ описаніемъ молитвенной реальности. Но и самый молитвенный реализмъ казался слишкомъ смѣлымъ. Психологизмъ въ истолкованіи молитвы многимъ представлялся болѣе безопаснымъ, смиреннымъ и благочестивымъ. Начался споръ въ печати, всего больше въ журналѣ „Русскій Инокъ", который издавался въ Почаевской лаврѣ, и противъ Иларіона очень рѣзко высказался арх. Антоній, Весь полемическій матеріалъ былъ собранъ впослѣдствіи въ анонимномъ сборникѣ: Св. Православіе и Имябожническая ересь, Харьковъ, 1916; срв. и книгу С. В. Троицкаго, Объ именахъ Божіихъ и имябожникахъ, СПб., 1914 (изъ „Церков. Вѣд."). На Аѳонѣ споръ сразу же принялъ неистовое и мятежное теченіе, и всѣ богословскіе доводы были примрачены страстью и раздраженіемъ. Споръ пришлось оборвать силою, почти насиліемъ. Послѣдователи Иларіона были объявлены еретиками, подъ именемъ „имябожниковъ" (сами они назы-

вали себя „имяславцами“, а своихъ противниковъ „имяборцами“), и нѣсколько сотъ монаховъ были насильственно выдворены и вывезены съ Аѳона и разселены по разнымъ обителямъ въ Россіи (опредѣленіе Св. Синода отъ 29 авг. 1913 г.). Вопросъ по существу, однако, остался недораскрытъ. См. книги и изданія іеросхимонаха Антонія (Булатовича): Апологія вѣры во имя Божіе и имя Іисуса, М. 1913; Матеріалы къ спору о почитаніи имени Божія в. 1, М. 1913, изд. Рел.-Фил. библ.; Исторія Аѳонской смуты, вып. 1, изд. „Исповѣдникъ“, 1917; Моя борьба съ Имяборцами на Св. Горѣ, Пгр., изд. „Исповѣдникъ“, 1917; срв. рядъ статей въ „Миссіон. Обозр“ 1916 года и отд. изд, 1917. Срв. С. Н. Булгаковъ, Аѳонское дѣло, Р. Мысль, 1912, сент.; Вл. Эрнъ, Разборъ посланія Св. Синода объ Имени Божіемъ, М. 1917, изд. „Рел.-Фил. библ.“; срв. его же неоконченную статью въ „Христ. Мысли“, 1917; книги В. Свѣнцицкаго, Граждане неба, я никогда не видалъ; о ней С. Аскольдовъ, О пустынникахъ Кавказа, Р. М. 1916. 5. Съ противоположной стороны см. монахъ Пахомій, Исторія Аѳонской смуты или имябожеской ереси, СПб. 1914; монахъ Климентъ, Имябожническій бунтъ или плоды ученія книги „На горахъ Кавказа“, И. Вѣстн. 1916, 3 (противъ: Е. Н. Косвинцевъ, Черный бунтъ, И. В, 1915, янв).

3. Рѣзкое отрицаніе „отеческаго“ начала въ богословіи у Тарѣева, особенно его: Философія жизни. Срв. соображенія о. С. Булгакова, На путяхъ догмы, „Путь“, кн. 37, 1932, и А. В, Карташова, Русское христіанство, Путь, 51, 1936. О народническихъ увлеченіяхъ въ русскомъ богословіи см. мѣткія замѣчанія покойнаго Владыки Антонія: „и у многихъ изъ нихъ христіанство смѣшалось съ патріотизмомъ“; „оказывалось отечественному расколу едва ли не болѣе сочувствія, нежели евангельской истинѣ“ (Сочиненія, II, 87). Срв. Hans Ehrenberg, D. Europäisierung Russlands и Die Russifizierung Europas, Oestliches Christenthum, Dokumente, 2 Bde, München, 1923 и 1925.

Дополненія. — Много матеріала собрано у M. Jugie, Theologia dogmatica Christianorum Orientalium ab Ecclesia Romana dissidentium, I—IV, Paris. 1926—1933. По исторіи духовной школы см. и въ общихъ курсахъ: М. И. Демковъ, Исторія русской педагогіи, 3 тома, и особенно П. Ф. Каптеревъ, Исторія русской педагогіи, 2 изд. М. 1915. О западныхъ вліяніяхъ см. у Алексѣя Н. Веселовскаго, Западное вліяніе въ русской литературѣ (первоначально въ „Вѣстникѣ Европы“ 1881—1882 гг.), 5 изд. 1916. Срв. еще Г. В. Плехановъ, Исторія русской общественной мысли, новое изданіе 1925.

I. 4. Срв. еще А. И. Некрасовъ, Возникновеніе Московскаго искусства, М. 1929; В. Снегиревъ, Аристотель Фіораванти и перестройка Московскаго Кремля, М. 1935.

I. 5. Срв. очень интересную статью А. Д. Сѣдельникова, Слѣды стригольнической письменности, Труды отдѣла дрѣвне-русской литературы, I, 1934, с. 121—136; срв. V. Strojev Zur Herkunftfrage der „Judaisierenden“, Zeitsch. f. slavische Phil, Bd. XI.

I. 6. Ср. В. Ржига, Полемика между осифлянами и заволжцами, Доклады Академіи наукъ, 1929, № 10; Боиринъ — западникъ въ XVI в., Ученыя записки, Институтъ Исторіи, IV, М. 1929; Опыты по исторіи русской публицистики XVI вѣка, Максимъ Грекъ, какъ публицистъ, Труды отдѣла древнерусской литературы, А. Н.. I, 1934, с. 5—120; С. Н. Черновъ, Замѣтки о слѣдствіи по дѣлу Максима Грека, Сборникъ статей къ 40-лѣтію ученой дѣятельности акад. А. С. Орлова, Лгр. 1934, с. 465—474; R. Klostermann, Maksim Grek in der Legende, Diss. Lpz. 1934 (и въ Zeitschrift f. Kirchen-Gesch., Bd. 53, 3).

I, 7. О преніи Грознаго съ Рокитой см. еще А. В. Флоровскій, Чехи и восточные славяне, Очерки по исторіи чешско-русскихъ отношеній

(X—XVIII в.), т. I, Прага 1935, с. 376—382; срв. J. Bidlo, Br' Jan Rokyta u cara Ivana Hrozneho, Časopis Českého Musea, IX, 1903 (дополненія въ XI т.). — О Зиновіи Отенскомъ см. еще Н. Андреевъ, Инокъ Зиновій Отенскій объ иконопочитаніи и иконописаніи, Seminarium Kondakovianum, VIII, 1936.

II, 1 и слѣд. См. и въ указанной книгѣ А. В. Флоровскаго о Чехіи и восточныхъ славянахъ.

II 3. Нужно еще отмѣтить статью Н. Н. Глубоковскаго, Славянская Библія, Сборникъ въ честь Л. Милетича, София, 1933. Срв. D. Oljančyn, Zur Frage der Generalkonföderation zwischen Protestanten und Orthodoxen in Wilna, 1599, Kyrios, 1936, Hf. 1 и 2.

II. 5. Срв. Сбірник присвячений свитліи памяти Мелетія Смотрицкого з нагоди трисотних роковинъ смерти, у Львіві, 1934 (Архив Семинара історії Церкви при Греко-Католицькой Богословской Академії у Львіві, т. I, в. IV.); статьи Е. Ф. Шмурло о Мелетіи С. и о Паисіи Лигаридѣ въ „Трудахъ V съѣзда р. акад. организацій", I, София 1932.

III. 5. Срв. новую работу Н. П. Шкеровић, Ђуро Крижанић, његов живот, рад и идеје, Београд, 1936.

IV, 1—2, срв. еще R. Stupperich, Staatsgedanke und Religionspolitik Peters des Grossen, 1936.

IV. 3. См. R. Stupperich, Teofan Prokopovič nnd J. Fr. Buddeus, Z. f. OE. Gesch., IX, 3, 1935; срв. статьи Крупницкаго въ „Запискахъ чина Св. Василія В.", VI, 1—2, 1936. Еще Th. Wotschke, Der Pietismus in Moskau, D. Wissenschaftliehe Zeitschrift für Polen, 1939, Hf. 18, и Schulkämpfe in Petersburg, Jb. f. Kultur und Geschichte der Slaven, I, 1925.

IV, 6. Срв. въ особенности украинскую книгу Дм. Чижевскаго, Философія Г. С. Сковороди, Варшава, 1934; его-же статья въ Z. f. slav. Phil., XIII; N. Arseniew, Bilder aus dem russischen Geistesleben, I. Die mystische Philosophie Skovorodas, Kyrios, 1936, Hf. 1.

VI. 2. Вышло уже четыре тома новаго изданія М. Бакунина, оканчивая 1861-мъ годомъ.

VI. 4. Только въ самое послѣднее время текстъ „Философическихъ писемъ" возстановленъ полностью, но изданъ пока только русскій переводъ, — „Неизданныя „Философическія Письма" П. Я. Чаадаева", со введеніемъ и комментаріемъ Д. Шаховского, „Литературное Наслѣдство", 22—24, М. 1935. Несомнѣнна тѣсная связь Чаадаева съ Ламенне, всего болѣе съ его Essai sur l'indifférence eu matière de religion (онъ читалъ эту книгу какъ разъ во время писанія своихъ писемъ). „Удивительное пониманіе жизни, принесенное на землю Создателемъ христіанства; духъ самоотверженія; отвращеніе отъ раздѣленія, страстное влеченіе къ единству, вотъ что сохраняетъ христіанъ чистыми при любыхъ обстоятельствахъ. Такъ сохраняется раскрытая свыше идея, а черезъ нее совершается великое дѣйствіе сліянія души и различныхъ нравственныхъ силъ міра въ одну душу и единую силу. Это сліяніе — все предназначеніе христіанства. Истина едина: царство Божіе, небо на землѣ, всѣ евангельскія обѣтованія — все это не иное что, какъ прозрѣніе и осуществленіе соединенія всѣхъ мыслей человѣчества въ единой мысли; и эта единая мысль есть мысль самого Бога, иначе говоря — осуществленный нравственный законъ. Вся работа сознательныхъ поколѣній предназначена вызвать это окончательное дѣйствіе, которое есть предѣлъ и цѣль всего, послѣдняя фаза человѣческой природы, разрѣшеніе міровой драмы, великій апокалиптическій синтезъ" (с. 62). Срв. Н. Шаховской, Якушкинъ и Чаадаевъ, Декабристы и ихъ время, в. 2. VI. 4. Статья Степпуна о славянофильствѣ переиздана по-нѣмецки, Deutsche Romantik und die Geschichtsphilosophie der Slawophilen, Logos, XVI, 1, 1927; срв. его-же, Мысли о Россіи, Совр. Зап. XXXII, 1927. См. И. Смоличъ, библ. об-

зоръ литературы о западникахъ и славянофилахъ, Zeitschr. f. Slav. Philologie, X и XI, 1933 - 1934.

VI. 5. Срв. статью N. Arseniew, Kyrios, 1936, I, 3.

VI. 6 и 7, см. Ks. A. Pawlowski, Ideja kosciola w ujeciu rossyjskiej teologji i historyozofji, Warszawa, 1935, и рецензію на нее Н. Арсеньева въ Ελπίς, IX, 1936.

VI. 10. См еще Н. Ф. Бельчиковъ, Достоевскій и процессъ петрашевцевъ, М. 1936; срв. статью А. Долинина, Звенья, VI, 1936. — Недавно опубликованъ очень интересный автобіографическій очеркъ К. Н. Леонтьева, Моя литературная судьба, пріѣздъ въ Москву и поступленіе въ Угрѣшскую обитель, 1874—1875 года, съ коммен. С. Дурылина, Литературное Наслѣдство, 22—24, М. 1935.

VII. 8. Срв. еще: St. Seraphim of Sarov, Concerning the aim of the Christian life, translated with an Introduction, by A. F. Dobbie-Bateman, S. P. C. K, 1937.

VII. 10. Срв. сборникъ: К. П. Побѣдоносцевъ и его корреспонденты. подъ ред. М. Н. Покровскаго, I, 1 и 2, 1923; рец. А. А. Кизеветтера, На чужой сторонѣ, IV; по-нѣмецки выборки изъ этого изданія со вступительнымъ біографическимъ очеркомъ. Fr. Steinmann und Elias Hurwicz, K. P. Pobjedonoszew, Ost-Europa-Verlag, 1933.

VII. 11. Митр. Антоній (Храповицкій) скончался 11 августа 1936 года.

VIII, 1. H. M. Gwatkin, Early Church History, I, (1909), p. 176: It is a sorry affectation to despise the New Testament and admire an Apuleius.. And the litterary hope of the future was surely with men who were not writing to win the applause of the fashionable cliques, but because they had a message to deliver...

VIII, 3. Срв. П. Верховскій, некрологъ проф Б. М. Меліоранскаго. въ Виз. Врем. XIII, 1907, с. 505—517, — философскіе интересы Меліоранскаго, увлеченіе Кантовской философіей и попытка заново формулировать основные христіанскіе догматы въ терминахъ критицизма (vпостась, какъ „самосознаніе“ и др.); его участіе въ Христіанскомъ содружествѣ молодежи въ Петербургѣ въ 1903—1906 годахъ, его докладъ о св. Троицѣ въ собраніи подъ предсѣдательствомъ преосв. Антонія (Волынскаго) въ 1901 г.; книга Меліоранскаго о догматѣ Св. Троицы осталась недописанной. Это увлеченіе критицизмомъ съ богословской точки зрѣнія очень характерно для эпохи (конецъ вѣка и начало).

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

ОГЛАВЛЕНИЕ

ACHEVÉ D'IMPRIMER
LE 8 JANVIER 1982
PAR L'IMPRIMERIE
DE LA MANUTENTION
A MAYENNE

N° 7689

Dépôt légal : 1er trimestre 1982

ISBN 2-85065-004-8